۵ میرزا جان علی المحاکمات فی الحکمة ازاله شیخ زین الدین الخوافی قدس سره [illegible] ف ۱۰۱۵

ف [illegible] ساقی قدحی دیگر می ده که خمار آمد زان می که همی دادی ممزوج بافیون کن

جواب شیخ آلهی قدس سره

آن کس که شود فانی در بحر الوهیت حاجت نبود گفتن در کاسه ام افیون کن

میرزا جان علی المحاکمات

مسطر ۲۵

وکل یدعی وصلا للیلی
ولیلی تقر له بذاک

راغب پاشا

من کتب الفقیر عبد [illegible] غفر له

هو
استصحبه الفقیر عبد الباقی
کان الله له

من کتب خادم العلوم الطاهرة الشیخ عبد الباقی بن شیخ محمد کان الله لهم وعفا عنهم

۸۷۴

۲۸

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 690/1-2

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده

~~٨٤٤~~
٨٢٤
١٥

RAĞIP P.
Ka. N.
826

راغب پاشا كتبخانه سی
عدد
٨٢٨

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي [illegible] ثبوته ... وما تجرد ملاحظة تصور ذاته او النظر
اقول لا يذهب على من يتتبع فصول الكتاب ان كثيرا من الاحكام الصدرة
بالتنبيه يستنبط من النظرية الفصل السابق على سبيل الفكر والاكتساب
وان كان بعضها لا يكون استنباطها من الفصل السابق على سبيل الاكتساب
فالفرق بين البعض الاول وبين المصدر بلفظ الاشارة اما بسهولة الكسب
او عدمها او الاشارة ودلالة ان مقدمات حصلت من الفصل السابق عليه
بخلاف الاشارة ثم المصدر بالتنبيه كما جاز ثباته وبيانه بتصور اطرافه
كما هو المشهور فقد يكون بالتنبيه المزيل للخفاء عن نفس الحكم البديهي
على ما صرح به بعض المحققين وايضا قد يكون بذكر المقدمات التنبيهية
كما قالوا في الجزئيات المستنبطة من القواعد المنطقية البديهية
وبعد ما علمت حقيقة الحال فلا يخفى عليك توجيه المقال الخ
والاصل مقدمة كلية اقول الفرع مضاف لا محالة فيلزم اخذ المضاف
في تعريف المضاف الاخر وهو غير جائز لان المتضايفين كما انهما متكافئان في العقل
والتعرف واجزاؤه متقدم على المعرف في التعقل اللهم الا ان يقصد بالفرع
غير المعنى المضايف لا يحصل كما لا يخفى ولو بدل المقدمة بالقضية لكان احسن
لان كون الشيء مقدمة انما يحصل بعد جعله جزء الحجة والمراد بالصغرى
والكبرى ما يكون جزء الدليل او ما يكون جزء التنبيه ليتناول الاصول
والقوانين المنطقية التي تكون جزئياتها حصولها بديهية كقولهم

فيه انه لا يخفى ان هذا اللزوم على تقدير كون
الفرع جزءا من التعريف مسلم لكن لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان لا يكون جزءا بل خارجا عنه مانعا به
لبيان غاية الصلاحية المذكورة واما القول
بانه يلزم اشتمال التعريف على العلل الاربع يلزم
كون التعريف ناقصا ممنوع بمنع كلية لزوم
الاشتمال فتبصر كذا في حاشية [illegible] الصدر
[illegible]

كقولهم كل موجبتين كليتين من الشكل الاول ينتج موجبة كلية
فان جميع جزئيات هذا الاصل بديهية مستغنية عن القوانين
المنطقية ولهذا كان العلوم المستغنية عن المنطق كالهندسة
والحساب التي تكون براهينها واقعة على الهيئة البديهية الانتاج
لا يحتاج الى القواعد الكلية المستنبطة هي عنها زيادة احتياج
لكن قد ينبه عليها لهذا الاصل لا صورة والقضية الكلية التي ليست
جزئية تحتاج الى استنباطها منها اصلا لا بطريق النظر ولا بطريق
التنبيه لا تسمى قانونا اصلا وكذا ما يكون لها جزئيات بديهية
صرفة وجزئيات اخر نظرية لا تسمى قانونا اصلا وكذا ما يكون لها
جزئيات بديهية صرفة وجزئيات نظرية لا تسمى قانونا بالقياس
الى الجزئيات البديهية ثم قد اراد بعض المحققين توجيه تقييد الصغرى
بكونها سهلة الحصول بان هذا التقييد للتخصيص وانه لاخراج كون
القضية الكلية اصلا وقانونا بالقياس الى قضية جزئية مستنبطة منها
ومن صغرى لا يكون سهلة الحصول فانها لا تسمى اصلا وقانونا بالنسبة
وانه يظهر من تتبع موارد الاستعمال والقاعدة هي المقدمة الكلية
التي يسهل معرفة احوال الجزئيات منها فلا يقال كون النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان قاعدة بالنسبة الى كون زوايا المثلث
مساوية لقائمتين انتهى واقول كلام المحشي لا يخلو عن اشكالات
الى ما ذكره هذا المحقق حيث قال مثلا اذا تقرر ان كل انسان حيوان
وكان معنا مقدمة سهلة الحصول وهي انه ثبت ان كل حيوان
على زيد لا يحتاج الى الاكتساب اصلا لانه بديهي صرف في الاولي
ويرد على هذا التوجيه انه يلزم خروج بعض مسائل المنطق عن ان يكون
قانونا مع انهم باسرهم اخذوه في رسم المنطق وذلك مثل قولهم
كل جنس كذا وكل فصل كذا وكل حد كذا كما اشتهر بينهم ان معرفة
كون الحيوان جنسا وكون الناطق فصلا وكون المركب منهما

من الجنس والفصل حتى يكون حدًّا تامًّا متعسر بل متعذر فان قلت
لعل هذا الفاضل يلتزم ان تلك المسائل انما تكون قانونا بالقياس
الى جزئيات مستنبطة من مفردات مسئلة الحصول كما في قولهم الكلي مثلا
جنس بحسبه والمقول على كثيرين مختلفين في الحقايق في جواب ما هو
فصل للجنس قلت ان ما ذكرت من التعسر والتعذر انما هو في الماهيات
الحقيقية دون الاعتبارات اذ كل ما اعتبر داخلا فيها كان ذاتيا لها
اما جنسا او فصلا وكل ما اعتبر خارجا عنها كان عرضيا على ما هو المشهور
بينهم قلت هذا الفاضل ذهب الى ان المراد بالمقول على كثيرين
في تعريفات الكليات الخمس ما يكون مقولا عليها بحسب نفس الامر فلا يلزم
كون الناطق جنسا بالقياس الى الفرس والحمار وايضا لو اكتفى
في المقول على كثيرين على ما هو بمجرد فرض العقل لدخل العرض العام في الجنس
والخاصة في الفصل في الماهيات الحقيقية لان العقل ليفرضه [illegible] بين الجنس
والعرض العام وكذا بين الخاصة والفصل فيجوز حمل الاول على كثيرين
مختلفين في جواب ما هو وحمل الثاني على كثيرين في جواب اي شيء هو في جوهره
والقول بان اطلاق القانون على مثل هذه لعله على سبيل التغليب
والتوسيع مما لا وقع له والجواب ان صدق الجنس على مفهوم الكلي مثلا
ليس بمجرد فرض العقل بل بحسب نفس الامر فلو حمل المقول على كثيرين في تعريف
الجنس مثلا على ما هو مقول بحسب نفس الامر كان مفهوم الكلي داخلا فيه
ولم يلزم محذور ويرد عليه ما ذكره من المثال انه سهو لان القاعدة
بالنسبة الى ذي القاعدة اي الفرع لا بد ان يكون محمولها مباين محمول
ذي القاعدة وكذا لا بد ان يكون موضوعها اعم من موضوع [illegible] وهنا
لم يتحقق في كون النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بالقياس
الى كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين ولعله من طغيان القلم
الخ ولما كان التفاصيل كالمجمل اقول ويمكن ان يوجه ايضا
لما كان التفاصيل مستفادة من المجمل على ما ذكره الشيخ في صدر الكتاب

في صدر الكتاب ولا شك ان المستفاد منه اجمالي واظهر بالقياس
الى المستفاد في سبب التنبيهات المجمل او نقول لما كان العلوم الالية
اظهر واسهل وانفع بالقياس الى التفصيلية والتفصيلية اخفى
واعسر والكل في القياس اليها فلان اشبه بالنظريات كان الالية
اشبه بالبديهيات ناسب التنبيهات المجمل واما ما ذكره صاحب المحاكمات
فيرد عليه ان هذا انما يصح لو كان الاحكام المصدرة بالاشارة
مفصلا والاحكام المصدرة بالتنبيه مجملا لها ولا يخفى على المتتبع
انه ليس كذلك ولعل مراده انه لما كان المجمل مستفادة من التفاصيل
كما ان الفروع مستفادة من الاصول ناسب التنبيه المجمل ويتوجه عليه
ح انه لا شك انه كما يستفاد المجمل من التفصيل كذلك يستفاد
التفصيل من المجمل في كثير من المواد ح لا وجه لاختصاص المجمل بالتنبيه
الا ان قال وتنبيها على تفاصيل بيان مثل هذا ويمكن ان يوجه مقصوده
بيان توجيه اختصاص التنبيه بالمجمل لا بالاصول لا اختصاص المجمل
على التفاصيل فتأمل هذا ونقل المحقق الشريف قدس سره ههنا
وجها آخر وهو انه لما كان معظم الغرض من الاصول فروعها والمجمل
تفاصيلها ولكان التفريع محوجا الى نظر زائد وتجشم كسب جديد
بخلاف التفصيل كما تقرر في اول الكتاب ناسب الاشارات الاصول
والتنبيهات المجمل انتهى اقول لا يذهب على الناظر فيه ان مقصود الفاضل
بيان مناسبة الاشارات للاصول والتنبيهات للمجمل باعتبار الغرض
المقصود منها وما ذكره يدل عليه فاندفع ما اورد على بعض المحققين
من ان هذا الوجه يقتضي مناسبة الاشارات للفروع لا للاصول
والتنبيهات للتفاصيل لا للمجمل ولا يرد على هذا الوجه انه قال سهل علينا
تفريعها وتفصيلها لان يكون التفصيل اسهل من التفريع لا ينافي
اشتراكهما في مطلق السهولة الخ ولما كان التفاصيل كالاصول
اورد عليه المحقق الشريف قدس سره بقوله فيه بحث يعرف من توضيح

في صدر الكتاب سهل عليك تعريفها وتفصيلها لدلالته على ان التفصيل
مستفادة من الجمل كالتفريع من الاصول فاجاب عنه بعض المحققين
بان ما ذكره في المحاكمات لا ينافي ما يفهم من كلام الشيخ لان الجمل
ماخوذة من التفاصيل ابتداء ثم التفاصيل تستفاد منها دوامًا
واستحضارًا كان من اراد وضبط امور سيفصلها اولًا مفصلًا
ثم يضبطها مجملة لئلا يحتاج في التفصيل ثانيًا في الحال الى استقصائه
عدد اقول المتبادر من تفصيل الجمل تحليلها الى الاجزاء وتحصيلها
واحدة منفردة متمايزة خصوصًا اذا جعل قرينًا وعديلًا للتفريع
المراد منه تحصيلا للنوع واستخراجه حدوثًا لا دوامًا ولعله قدس سره
حيث قال مستفادة من الجمل كالتفريع من الاصول اومى الى ذلك
والامر فيه هين الخ فيه ثلثة وجه اقول ويمكن ان يوجه فيه وجه اخر
وهو ان ما ذكر في اول كتابه ما يدل على ان تحصيله سهل بالنسبة
الى من رصد العطاية بيده وكذا ذكره ههنا انه يستبصر بها من تيسر له
ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه يفهم منه ان من لم ياخذ العطاية
بيده ومن تعسر عليه بيده لم يمكن اهمالها فينبغي ان يعتني بها
والتحفظ عليه ثم صرح ثانيا بالحث التزاما فلا اعادة وقد ذكره
بعض المحققين ههنا وجهين اخرين احدهما ان المراد بقوله
اعد وعندي واكرار المعاني اي اوصي من بعد اخرى وخمس كرة
بعد اولى وتعرف منه حسب المعنى قولك لبيك وسعديك اي الباما
بعد الباب واسعادا بعد اسعاد وثانيهما ان يكون هذا الكلام
من الشيخ منا فراغه عن تاليف الكتاب فانه بمنزلة الديباجة فقد جرت
العادة بتاخيرها ومعناها عن التصنيف فيكون معناه اعد الوعد المذكورة
في اخر الكتاب الخ فان قلت الوهم انما يدرك المعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل يدرك الكليات ونحن ننبهك
ان المستفاد من كلامه الاول لان المعاني الجزئية اذا لم يكن متعلق

بالمحسوسات بل كانت مجردة لم يكن مدركا لها ومعلوم انه لا مدرك لها قوة
جسمانية فبقي ان يكون مدركها العقل لكنه لم يصرح به في الكلام
ولم يقل العقل مدرك لما عداها والعقل مدرك للجزئيات المجردة
والكليات وذلك لان الدلائل المذكورة لان العقل لا يمكن له ادراك
الجزئيات بنفسه انما يدل على انه لا يمكن له ادراك الجزئيات
المحسوسة او المتعلقة بها ولا يدل على عدم ادراكه للجزئيات المجردة
لكنا اذا رجعنا الى وجداننا لم نجد ان سائر الجزئيات المجردة
كان مدركا لنا على الوجه الجزئي فانا انما ندرك انفسنا بالعلم
الحضوري وليس الكلام فيه وندرك نفوس غيرنا وسائر المجردات
الاخريات لوجوه الكليات فصرح في الكلام الاول ثانيا بالا كما لا
للترك فيه ومعظم مقصوده به ثم لا يخفى ان بيان كلام صاحب المحاكمات
على ان المراد بالعقل القوة النظرية اي النفس النفس وعلى ان
الوهم رئيس القوى الحسية ولهذا اسند المعارضة اليها خصوصا
وراه فقد يستعمل النفس الحس المشترك في مدركات العقل كالحكم
على المعقولات بان لها حيز او جهات الى غير ذلك الخ وان لا يلزم
صيرورة الحس جوهرا بعد ما لم يكن وهو محال اقول يمكن منع استحالة
والسند ما ذكره بعضهم ان الصور العقلية للجواهر كيفيات في العقل
واذا وجدت في الخارج انقلبت جواهر فان قلت هذا ليس صيرورة
وانقلابا حقيقة بل الصيرورة الحقيقية ان يصير زيد مثلا عمرا بان يبقى
هناك شيء يكون زيدا وعمرا الا بان زالت صورة الزيدية
وحصلت صورة العمرية مثلا على ما صرح به الشارح في شرح كلام الشيخ
في النمط السابع من الكتاب قلت لا شك انه قد يطلق في العرف
واللغة الصيرورة على مثل هذا المعنى فينافي المتعارف المشهور
صار المراد هو بلا احتياج الى انضمام قرينة ولم يقل احد بان الاطلاق
الصيرورة على مثل هذا المعنى مجاز مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة

الجوهر

نعم اطلاق الايجاد على هذا المعنى مجاز فلا يلزم منه ان اطلاق
المأخوذ في مفهومه معنى الصيرورة على معناه من قبيل المجاز لجواز
ان يكون المأخوذ في المفهوم الحقيقي اللفظي الذي هو المعنى المجازي
للفظ الصيرورة فان قيل المراد من الشيء في قوله صيرورة الشيء
جوهرا بعد ما لم يكن هو الجسم اذ الكلام فيه ويشعر به ما ذكره المحقق
الشريف حيث قال لامتناع خلو الجسم عن الجوهر ذهنا وعينا سواء
كان الجوهر جنسا له او لازما لماهيته قلت الكلام بعد محل نظر كما صرح
به الشارح في التجريد ان الجوهرية من ثواني المعقولات فلا تمتنع خلو المفهوم عنه
وان حمل المعقول الثاني على معنى يتناول لوازم الماهية بناء على ما ذكره
المحقق من كثيرا ما يطلق في كتاب التجريد المعقول الثاني على ما هو لوازم
الماهية وذلك بان يريد بالمعقول الثاني العارض الذي لا يحاذي به
امر في الخارج فيتناول سائر الاعتبارات كلوازم الماهية فيمكن ان يقال
بعد هذا ايضا ان الصيرورة بمعنى الجعل ولا يقتضي تقديم المجعول
على المجعول اليه تقدما زمانيا بل يكفي فيه التقدم بالذات لانهم قالوا
يتحقق الجعل في القدماء بالزمان والبعض قد تقرر عندهم ان لا يمتنع
يكون مجعوله مجال بخلاف الذاتيات فمنع جعل بعضهم المجعولية متعرفا
للعوارض وعدمها متعرفا للذاتيات قال الشيخ في المقالة الاولى
من منطق الشفاء ان لكل واحد من الموجودات ماهية يلحق بالماهية خواص
واعراض فيكون الماهية عند ذلك الوجود ويجوز ان لا يكون في الوجود
الآخر وربما كانت لوازمه يلزمه حيث الماهية لكن الماهية يكون متقدمة
ولا يلزمها شيء هذا كلامه وهو صريح في ان لوازم الماهية مستندة
الى الماهية ومتأخرة عن وجودها المطلق بتحقق الصيرورة والجعل بين الماهية
وبينها لان صيرورة الشيء حقيقة بعد ما لم يكن كما ذكره المحقق
انه توهم بعضهم ان ذلك ليس الا ان الحقيقة هي الماهية الموجودة
فهي قبل وجودها لا يكون حقيقة لم تصر حقيقة وقد اشتبه عليه ان الحقيقة

ان الحقيقة الواقعة في تفسير لفظ الجوهر يتناول المعدوم والموجود
يتناوله ايضا واقول مراده ان الجوهر بهذا المعنى يتناول
الموجود الخارجي والمعدوم الخارجي والحقيقة ان اخذت بالمعنى
الاخص كانت بمعنى الماهية الموجودة في الخارج فلم يتناول المعدوم الخارجي
وحمل الموجود الواقع في تعريف الحقيقة على الموجود المطلق كما
ذكر الشيخ في الشفاء ان الموجودات لما كان لها مفهومات وحقائق
كان لها حدود بحسب الاسم وبحسب الحقيقة واما المعدومات فلما لم يكن
الا المفهومات لم يمكن لها حدود الا بحسب الاسم لان الحد بحسب الذات
لا يكون الا بعد ان تعرف ان الذات موجودة حتى ان ما توضع
في اول التعاليم من حدود الاشياء الى برهان على وجودها في العلم
انما هي حدود بحسب شرح الاسم ثم لما اثبت وجودها وبرهن عليه
صار ذلك الحدود بعينها حدودا بحسب الذات والحقيقة اقول
لا يخفى على الناظر فيها انها صريحة في ان المراد من الوجود المأخوذ في مفهوم
لفظ الحقيقة هو الوجود الخارجي فاندفع ما اورده بعض المحققين
حيث قال ما ولا الحقيقة الواقعة في تفسير الجوهر للمعدوم لم يتناول
الجوهر وحمل كلام الفاضل اللاهيجي كيف والمعدوم المطلق لا ذات له
وان المراد بالجوهر ههنا هو ما يقال في تفسير الفصل انه على مقول في جواب
اي شيء هو في جوهره اي في ذاته فكانه اراد ان الحقيقة ههنا
يتناول المعدوم الخارجي فيتناول الجوهر له ومقصود المفسر ان الحقيقة
هي الماهية الموجودة مطلقا فلا يرد ما اورده عليه انتهى وذلك لما عرفت
ان الوجود المأخوذ في مفهوم لفظ الحقيقة هو الوجود الخارجي لا المطلق
ثم لو سلم ان المراد هو الوجود المطلق نقول صيرورة الشيء موجودا
مطلقا مع على رأي هذا المحقق لانه صرح بان جعل الشيء شيئا يقتضي
ان يكون المجعول متحققا قبل المجعول اليه ولا يمكن ان يتحقق جعل الشيء موجودا مطلقا
متأخرا بالذات عن جعل الشيء اي الجعل المتعلق بنفس الشيء وهذا التقدم

بحث لطيف

يكفي لتقدم المجعول على المجعول اليه لان جعلية ذات المجعول يكون متقدما
ح على المجعول اليه وان لم يكن تحققها ووجودها متقدما عليه وهذا انما
على ما اختاره هذا المحقق من ان جعلية الذات متقدمة على الوجود ظ
ويمكن ان يق الغرض صيرورة الشيء موجودا مطلقا وان كان محالا
على رأي هذا المحقق لكن المصير اليه بالحق فيه ليس هو الوجود المطلق
بل الماهية الموجودة بالوجود المطلق فما تلزم عدم الوجود المطلق
على هذا المركب والامجعود وفيه بحث وهو ضروري ايضا لم ذكر قدس سره
والغرض المقصود ان صيرورة الشيء مثلا انسانا او جسما تم الكلام الى الغرض الخ
لمفهوم لفظ الحقيقة بعد ما لم يكن متصفا به يحتمل منشأ الاعتراض اشتباه
العارض بالمعروض انتهى وترد على ان لفظ الجوهر المشتق منه الجوهر
كان بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة لا بمعنى ما صدق عليه مفهوم لفظ الحقيقة
فلو اراد صاحب المحاكمات ان صيرورة الشيء انسانا مثلا كان خروجا
عن البحث وتقرب منه ما اشار اليه المحقق المذكور بانه لم يتم به اصل الدليل
وهو ان الجوهر ليس مشتقا من الجوهر بمعنى الذات والحقيقة فما ذكره
على هذا التوجيه لا ينبغي كونه مشتقا من الجوهر بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة
فتامل اقول وعلى هذا يمكن ان يق على صاحب المحاكمات في دعوى امتناع
صيرورة الشيء حقيقة بالمعنى المراد هاهنا اذ صيرورة الشيء فردا
لمفهوم لفظ الحقيقة والماهية ان يكون اولا شيء مثلا ماهية من الماهيات
ثم عرض له وجميع الوضعيات مجعولة بجعل الجاعل فيصح انه صار ذاتا
وماهية على ان الماهية والحقيقة من المعقولات الثانية وكانت منفكة
عن الشيء في الوجود الخارجي فاذا كان الشيء الموجود في الخارج
صار موجودا في الذهن واتصف بكونه ماهية وذاتا فيه صدق انه
صار حقيقة وماهية فتامل الحكم اولى المجاز وهو تحقق حقيقة
الجسم هـ اقول لا يخفى ان التوجيه الذي ذكره للكلام المنقول عن الامام
يفيد عن اللفظ ويحتاج الى تكلف لا يخفى على الناظر قال الخ ومن هذا

ومن هذا يعلم ما سبق فيما قيل ان الوجه في هذا المقام هـ قال المحقق الشريف
لانه الجسم التعليمي وقد اورده المتكلم في تعريف الجوهر فمن رأى
من ذلك يجب زعم المعترض ان المتكلمين يدعون انه عرض فاراد
اثبات جوهريته وفيه ان هذا التعريف قد ذكره الشيخ وعده
من الحكماء على انه رسم للجسم الطبيعي فمن اين ايهام دعوى الوضعية
بمجرد ذلك التعريف اقول كون هذا التعريف مما ذكره الحكماء لا ينافي
لا ينافي ايهام الوضعية وكذا كونه رسما لان الرسم الجوهر لا بد ان يكون
محمولا عليه مواطاة وحقيقة الوضع لا يكون محمولا على الجوهر مواطاة
الا بتاويل فهذا يكفي للايهام المذكور نعم لو قال هذا القائل لانه الجسم التعليمي
وقد اورده الحكماء والمتكلمون في تعريف الجوهر فمن رأى من ذلك
انه عرض فاراد اورده له هذا الوهم باثبات جوهريته
لكان اظهر واصوب الخ فوجب على الشيخ اثباتها وبيان
احوالها اقول ان اثبات وجودها واحوالها من تتمة اثبات
وجود الجسم ومن قبيل المبادي التصديقية الخ ومرادهم
بذلك ليس ان موضوع الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن بالفعل
اقول يمكن ان يقال المراد بالحركة والسكون في جانب الموضوع هو
المشترك بينهما والذي كان عرضا ذاتيا يثبت للموضوع هو
خصوصية الحركة وخصوصية السكون فلم يلزم كون العرض ذاتيا للموضوع
على تقدير كون القيد داخلا لكون المحل غير مقيد اذ الاحد المقيد فافهم
الخ اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع آه ذكر بلفظ الجمع
لكون مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي والالهي
يشتمل من الثالث من جهة جريانها في غير الطبيعي والثالث اشتمل عليها
من جهة شمول مبحث التلازم والتشخص دون الاولين هذا ويرد
على الاول انا لا نسلم ان العلم بوجود الشيء متقدم على العلم بثبوت
الاحوال له فان قلت ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت المثبت

فكذا اثبات الشيء لشيء فرع لاثبات الشيء في نفسه فلتبت اماه المقدمة
الاولى فممنوعة وان اشكل الامر في حمل الوجود المطلق وكذا الشفات
ان تقتضي الوجود له لامكان والوجوب على الحق مع ما ذكره بعض المحققين
ان ثبوت الشيء لشيء لا ينفك عن ثبوت الشيء في نفسه وعنده هذا ظهر
ورود السؤال على الوجه الثاني ولو سلم فلا نم انه اذا كان ثبوت الشيء للشيء
فرعا على ثبوت الشيء ومتأخرا عنه كان اثبات الشيء للشيء متأخرا
عن اثباته في نفسه واتفق لو كان اثبات الشيء من شيء متأخرا عن اثباته
في نفسه فلا يخلو اما ان يكون اثبات الوجود لشيء من هذا القبيل
فيلزم توقف الشيء على نفسه واما فيلزم التخلف والاستثناء في المقدمة
التي جزم بها العقل مطلق ولا منفعة اليه ثم اقول لا شك ان المراد
من اثبات وجود الموضوع في الخارج في صحة قول الاحوال المثبتة
في العلم انما ثبت للموضوع في الذهن بان يكون مسائلها قضايا
ذهنية ثم لو قيل ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لكان صوابا ويمكن
دفعه بان المراد ان اثبات وجود الموضوع من حيث انه موضوع
لا يمكن في العلم الذي كان الموضوع موضوعه فالموضوع اذا ثبت له
المحمولات في الذهن كان الموضوع موضوعا باعتبار وجوده في الذهن
دون الخارج فلا يلزم له على هذا الاصل انه لا يثبت الوجود الذهني له
فتأمل فيه قال المحقق الشريف فان قيل طلب اعراض ذاتية غير الوجود
يتوقف على العلم بالوجود واما طلب عرض ذاتي هو الوجود فلا يتوقف
على العلم به والا يلزم الدور او التسلسل وكذا العول في الوجه الثاني
قلنا ان الوجود ليس عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات الخاصة
بناء على كونه مشتركا بينها اقول ما ذكره من السؤال ان مرجعه التخصيص
في المقدمات التعينية ما ذكره الامام وقد عرفت ضعفه فان قيل
هذا التخصيص انما يعتبر بالقياسات الخطابية دون البرهانية واما
ما ذكره من الجواب فليس جوابا عن السؤال المذكور لان مذهب

امره بالتأمل يحتمل ان يكون اشارة الى ما حققه في حاشية
يعم فكيه الا بين من ان السعد ومن الوجود الذهني

لان مذهب المحاكمات بنى كلامه على فرض كون الوجود من الاعراض
المطلوبة في العلم وادعى انه يلزم منه الدور والتسلسل بناء على كون
الوجود المطلق داخلا في تلك الاعراض فلا يراد ذلك يكون الوجود
مستثنى من الحكم بان اثبات الشيء للشيء فرع لاثبات الشيء في نفسه
لم يندفع بان الوجود ليس من الاعراض الذاتية لشيء بناء على انه
يعم جميع المهيات نعم ما ذكره قدس سره في حاشية المطالع ليس موضوع
الحكمة شيئا واحدا هو الموجود مطلق او الموجود الى رض والا لم يجب
ان يبحث فيها عن الاحوال المختصة بانواعها بل موضوعها اشياء متعددة
متشاركة في امر عرضي مع الوجود المطلق او اي رض وح يجب ان يبحث عن
الاحوال المشتركة بعنوان مختصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء
لئلا يكون من الاعراض العامة الغريبة انتهى وذلك كيفية الوجود
الذي يحمل على الواجب بالحقيقة مختص بالواجب ولا يخفى ان هذا الكلام منه
قدس سره يدل على عدم ما اجاب به عن السؤال المذكور او بعد التحقيق تحقيق
الوجود بالموضوع الذي يبحث عن اعراضه الذاتية في العلم المفروض
وان كان في نفسه محل نظر اذ التخصيص في الوجود ان كان
لكونه وجود الواجب مثلا لم يكن معددا وان كان لكونه هذه الممكنات
لم يكن التوصيل المذكور لاثبات الواجب معتدا به الخ فلانها
احوال لا يحتاج الى المادة في الوجود ٤ في كلامهم في تقسيم الحكمة
الى اقسام ما يدل على ان مدار التقسيم على ملاحظة حال الموضوع الذي يبحث
الى المادة في الوجود والتعقل معا او في الوجود فقط او غير مفتقرة اليها
اصلا ولا يلاحظ فيها حال المحمول انه ما يفتقر الى المادة ام لا بل الوجه ان يقال
البحث عن الهيولى والصورة بحث عن امور لا يتوقف تلك
الامور على المادة لان المادة لا يفتقر الى نفسه وكذا الصورة
لا يفتقر الى الهيولى في التعقل وهو ظاهر ولا في الوجود لان الامر بالعكس
واقول مرادهم بكون الموضوع مما لا يفتقر او يفتقر الموضوع

من حيث هو موضوع لها دائه وسيجيء ما يزيدك بيانا والوجه الذي
ذكره مردود بان مباحث الهيولى والصورة يمكن ان يرجع الى مباحث الجسم
الطبيعي وهو قد يفتقر الى المادة في الوجود والتعقل فلم يثبت
بما ذكره كون تلك المباحث من الالهي مطلق قال الشيخ في الفصل الاول
من الالهيات الشفاء اشارة الى الاحوال المبحوث عنها في الالهي وبعضها
امور مادية كالحركة والسكون وليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها في المادة
بل نحو الوجود الذي لها واذا اخذ هذا القسم مع الاقسام الاخر اشترك
في ان نحو المبحوث عنها هو من جهة غير قائم بالوجود بالمادة وكان العلوم
الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو متحدد بالمادة لكن نحو النظر والبحث
كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة وكان لا يخرجه ما يبحث عنه بالمادة
عن ان يكون البحث رياضيا كذلك هذا الحال انتهى ولا يخفى ان هذا
الكلام من الشيخ يدل على ان المعتبر في الافتقار وعدم الافتقار
الى المادة ما هو في جانب الاحوال والمحمولات دون الموضوعات
وما ذكره المعترض من ان كلامهم يشعر بان المعتبر ما هو في جانب الموضوع
ليس بصحيح الغرض والتوفيق بما ذكرنا ان المراد بالموضوع الموضوع
من حيث هو موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول والوجه الذي ذكره مردود
بان مباحث الهيولى والصورة يمكن ارجاعها الى مباحث الجسم الطبيعي
وهو قد يفتقر الى المادة في الوجود والتعقل فلم يثبت بما ذكره
كون تلك المباحث من الالهي مطلق الخ فلان عدم التركب
من اجزاء لا تتجزى من اعراض الجسم الطبيعي قال المحقق الشريف فيه
بحث لانه ان اخذ بمعنى السلب لم يكن مختصا بالجسم فلا يكون من الاعراض
الذاتية وان اخذ بمعنى عدم الملكة لم يكن عارضا لاستحالة تركبه
من اجزاء لا تتجزى عندهم فلا يكون ذلك من شانه فانا انه من شانه
ان يتوهم فيه ذلك فلا يلتفت اليه في اعدام الملكة فالصواب
ان يقال نفي الجزء في قوة قبول الانقسام الى غير النهاية وهو من الاعراض

من الاعراض الذاتية للاجسام اقول ما ذكره بقوله والصواب هو
المراد ومحصل ما كان وصرح به عند قوله احدهما كف عن ما هي الجسم
ولا سيما فيه في الانقسام والصغر فلو قال قدس سره فالاولى بدل قوله
فالصواب لكان اولى الحاكم ولان تجزية الاجزاء الخ قلت
قال المحقق الشريف قدس سره ان اراد بتجزية الاجزاء انفصال بعضها
عن بعض بالفعل وبعدم تجزيتها عدم ذلك الانفصال فالاول عارض
للاجسام المتفاصلة بعد اتصالها والاجزاء قبل الانفصال موجودة
بالقوة فلا يكون عدم الانفصال عارضا لها الا بالقوة وان اراد
بالتجزية امكانها فهي عارضة لجميع الاجسام الموجودة من حيث انها اجسام
اقول مبنى كلامه على حمل تجزية الاجزاء على تجزية الجسم الى الاجزاء
في انقسامها الى الاجزاء ولا يخفى ان الظاهر حمله على تجزية الاجزاء المتبادر
وهو الثاني وهو محل منع الاول فاعترض عليه ولهذا اجاب عنه بعض المحققين
بان المراد تجزية الاجزاء انقسامها بالفعل الى اجزائها وعدم تجزيتها
عدم انقسامها كذلك مع ان من شانها ذلك وكلاهما من عوارض
الاجزاء التي هي اجسام طبيعية فانا اذا قسمنا الجسم نصفين مثلا وقسمنا
كل نصف منه الى نصفين وامسكنا عن القسمة فالنصفان قد تجزيا الى
نصفيهما اللذين هما ربع الجسم وكل من الربعين لم يتجز مع ان من شانه ذلك
والنصفان والربعان اجسام فصح ان تجزية الاجسام وعدم تجزيتها عارضة
للاجزاء التي هي اجسام طبيعية اقول ما ذكره هذا المحقق لا يدفع مادة الايراد
عن كلام صاحب المحاكمات وذلك لان تجزية الاجزاء وعدم تجزيتها بهذا المعنى
وان كان عارضا لجميع الاجزاء الموجودة بالفعل لكن هو لا يكفي لصدق
القضية الكلية بل لا بد من العروض لجميع الاجسام الطبيعية بان يقال
كل جسم واجزائه اما كذا واما كذا ولا يخفى انه لا يصدق على الجسم الذي
لم يكن له اجزاء بالفعل ان اجزائه منقسمة بالفعل او غير منقسم لكن من شانه
الانقسام اذ تحقق هذا الحكم فرع تحقق الاجزاء وهذا الذي ذكرنا

مبني على ما هو المشهور في تحرير المسألة وهي ان كل جسم غير مركب من اجزاء
لا يتجزى فجعلوا الموضوع كل جسم وما ذكره صاحب المحاكمات وتبعه
المحققان من جعل التجزي صفة للاجزاء بمعنى انفصال بعضها عن بعض
او انفصالها الى الاجزاء فالظاهر انه بيان لما هو موصوف حقيقي للتجزي
لان ثبوت التجزي للجسم انما هو باعتبار اجزائه فالجسم الذي ليس له
اجزاء لا يصدق عليه ان اجزائه اما كذا واما كذا وحمله على انه بيان
لما هو الموضوع في المسألة حتى كان المسألة ان كل جزء اما متجزي او لا
مع ان شانه التجزي تعسف ثم اقول في جواب ايراده قدس سره
انا نختار ان الاول ان العرض الذاتي المطلق اثباته للجسم الطبيعي هو مطلق
التجزي وعروضه للاجسام من حيث هي اجسام اي عروضه لجميع الاجسام
ليس بمحذور لانه عرض ذاتي شامل لافراد الموضوع على الاطلاق
وذكر عدم التجزي في مقابله على سبيل الاستطراد وكذا ذكر عدم التناهي فانه
لا يعرض لشيء من الاجسام بحسب الواقع وان اريد انه ح عارض
لجميع الاجسام ولا يختص بالاجزاء على ما يشعر به كلام المحاكم فنقول ينبغي
تحرير الكلام ولا يتوجه على المقصود بل الى في المقصود ذلك لان
كل جسم غير مركب من اجزاء لا يتجزى معناه ان كل جسم فاجزاؤه
قابل للقسمة الى غير النهاية وعند هذا ظهر ان محل التجزي على ما ذكره المحقق
هو القول بان المقصود كون تلك الاجزاء قابلة للانقسام الى اجزاء
الا انها قابلة للانفصال الواقع وانفكاك بعضها عن بعض ثم نختار
ان المراد بالفعل وهو شامل لجميع الاجسام مع مقابلة لان كل جسم
فاما اجزاؤه موجودة منقسمة الى اجزاء كذلك او غير منقسمة
الى اجزاء موجودة بالفعل مع ان من شانه ذلك وهذا ايضا محتمل في
توجيه المسألة به وان اجزاءه اما منفك بعضها عن بعض او متصل
واحد فلا يليق بان يكون توجيه هذه المسألة ونقول ان اتصاف
الاجزاء بعدم الانقسام انما يقتضي وجود ذات تلك الاجزاء ولا شك

ولا شك ان اجزاء المتصل الواحد موجودة بوجود الكل وهذا الوجود
يكفي لصدق الحكم الايجابي عليها كما يكفي لصدق الحكم بالحار والبارد عليها
اذا كان بعضه حارا وبعضه باردا ولو سلم فنقول الموصوف حقيقة
هو الجسم الكلي ويصدق على ان اجزاءه الموجودة بالقوة لا ينقسم
الى الاجزاء مع ان من شانه ان ينقسم اجزاؤه الموجودة بالقوة
الى الاجزاء ومثل هذا لا يقتضي الا وجود الجسم الحاكم والتناهي
واللاتناهي انما يعرضان للجسم من جهة المادة اعترض عليه المحقق الشريف
قدس سره بان اللاتناهي في الانقسام ان اريد به عدم التناهي بمعنى ان
ذلك فليس من عوارض الاجسام لان التناهي في الانقسام ممتنع
عروضه للجسم على مذهبهم فكيف يكون اللاتناهي فيه ما هو دائما انه ملكة
عارضا له واجاب عنه بعض المحققين بان الظاهر ان مقصود الحاكم بيان
حال التناهي واللاتناهي في العظم كما يشعر به قوله اما النهاية فظاهر
لما سيجيء فانه اشارة الى برهان تناهي الابعاد وليس فيما سيجيء
بيان تناهي الجسم في الانقسام فلذا ترك بيان التناهي في الانقسام
واللاتناهي فيه لانه قد علم مما مر في بيان كون نفي الجزء الذي
لا يتجزى من مسائل الطبيعي اقول فيه بحث اما اولا فلان كلام السيد
المحقق قدس سره هو ان صاحب المحاكمات جعل الدعوى ان التناهي
واللاتناهي في الانقسام والصغر والتناهي في العظم مما يعرض به
للاجسام بسبب المادة وما جعله دليلا عليه بقوله اما النهاية فظاهر لما سيجيء
انما يستلزم كون التناهي واللاتناهي في العظم يعرض للجسم بسبب المادة
ولا يدل على ان التناهي واللاتناهي في الانقسام والصغر كذلك
فلا يتم التقريب فقوله مقصود الحاكم بيان حال التناهي واللاتناهي
في العظم عين الاعتراف بحط العرض واما ثانيا فلان كلام السائل
في ان ما مر من كون نفي المركب من اجزاء لا يتجزى وتناهي الابعاد
من الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي لا يكفي في كون البحث عنهما

من مسائل الطبيعي بل لا يدفع ذلك من بيان كون البحث من جهة التقسيم
لا من جهة المادة وهو في صدد صدق اثبات ذلك فيهما معا وكلام
المعترض انما ذكرت لا يثبت ذلك في واحد منهما فنقول لانه قدم علم
مما مر في بيان كون نفي الجزء الذي لا يتجزى من مسائل الطبيعي لانه
ثم قال المحقق الشريف فان قبل الانقسام الانفصالي فيقتضي
المادة وهو الظ منه انه ثابت بالبرهان اللاتناهي في الانقسام
وذلك لا يقتضي مادة في الخارج وقال بعض المحققين فيه بحث
اما اولا فلانه سوف في بحث اثبات الهيولى ان الانقسام الوهمي كاف
في اقتضائها واما ثانيا فلان التناهي في الانقسام اعم من التناهي
في الانقسام العقلي والوهمي والوضعي وهذا الامر الاعم يمكن عروضه للجسم
في ضمن الاول والثاني فعدم ذلك الاعم يكون عدمه عما من شانه
فان الاتصاف بالاعم لا يستلزم الاتصاف في ضمن جميع الافراد
فان قيل ما اللاتناهي في الانقسام يمكن عروضه للجسم لان سلب الاعم
يستلزم سلب جميع افراده ولا شك ان الجسم متصف بالتناهي
في الانقسام قلت ليس المراد بسلب التناهي في الانقسام المطلق بما يستلزم
سلب التناهي في جميع الانقسامات كما لا يراد بالسكون الذي هو
قيد موضوع الطبيعي عدم الحركة مطلق بهذا المعنى بل ما هو اعم من سلبها
مطلق بهذا المعنى بل ما هو اعم من سلبها مطلق او سلبها في ضمن فرد ما
اذ يبحث في الطبيعي عن سكون الجسم في حيز الطبيعي وهو عدم الحركة
الاينية فقط وكذا عن السكون بين كل حركتين مستقيمتين وهو عدم الحركة
الاينية لا عدم الحركة مطلق بالكلية اقول اثبات الهيولى بالانقسام
الوهمي مما ذكره الشيخ واعترض عليه صاحب المحاكمات بانه انما يستلزم
وجود الهيولى في الذهن دون الخارج وكلامه قدس سره بالجدال مع صاحب
صاحب المحاكمات ولو كان اثبات الهيولى بالانقسام الوهمي حق
في الواقع واندفع كلام صاحب المحاكمات على الشيخ فلا ينفع في دفع

في دفع ايراد السيد المحقق عنه لانه معترف بان الانقسام الوهمي
لا يثبت به الهيولى في الخارج وعند هذا ظهر اندفاع البحث الاول
واما البحث الثاني فجوابه ان المعتبر في العدم والملكة ان يكون
العدم عدما لذلك الموجود عن محل من شانه فابدا افراد التناهي هو العدم
من الاقسام الثلثة لان عدمه بعدم جميع وجوه الانقسامات وما نقله
من انهم يبحثون عن السكون الايني في العلم الطبيعي لا ينافي كون السكون
المعتبر في موضوع سلب الحركة مطلق عما من شانه الحركة في الجملة
لان قيد الموضوع غير ما يبحث في العلم عنه من الاعراض الذاتية فتامل
الخ معقول نعم كذلك الا ان الطبيعي لا ينظر الا الى جهة
المادة قال بعض المحققين فيه بحث لان ذلك يقتضي ان يكون البحث
عن احوال الحيوان والنبات بخصوصها خارجا عن علم الطبيعي وليس كذلك
لان فصل الحيوان والنبات وفصل الانسان جميعها اجزاء العلم الطبيعي
والتحقيق كما حققه الشيخ في الشفاء ان العلم السافل انما يكون جزءا
من العالي اذا كان موضوع العالي ذاتيا لموضوع السافل وان يكون
تخصيص موضوع السافل بالمنوع لا بامر عرضي فاذا انتفى القيدان
او احدهما لم يكن السافل جزءا من العالي مثال الاول العلم الالهي بالنسبة
الى علم الكرة المتحركة فان موضوع الالهي عرضي ثم خصص لها الحركة
التي هي عرضي لها لا فصل منوع ومثال الثاني الطبيعي والطب فان موضوع
الطبيعي وان كان ذاتيا لموضوع الطب لكن تخصيصه عن موضوع
الطبيعي بحيثية الصحة والمرض وهو عرضي بالنسبة الى بدن الانسان
انتهى واقول المراد انه يجب ان لا يختص الا بالمنوع لانه يجب
ان يختص بالنوع وان خص بالعرض ايضا او بدن الانسان
اختص بالمنوع الذي هو فصله الا انه خص بامر آخر عرضي هو
الحيثية المذكورة ثم اقول ويمكن ان يجاب عنه بعد تمهيد مقدمة
قررها هذا المحقق لدفع لزوم البحث في العلوم عن الاعراض الغريبة

هو موضوع فن العارضة للامر الاخص من الموضوع كما يبحث في العلم الطبيعي
عن قبول الخرق الذي يعرض الجسم الطبيعي لامر اخص هو العنصري وعدم
القبول الذي شانه القبول والعارض للجسم الطبيعي بواسطة كونه جسما
فلكيا نعم فارق بين محمول العلم ومحمول المسئلة فان محمولات المسائل
لا بد ان يرجع الى المحمول العام فقولهم كل جسم عنصري يقبل الخرق وكل
فلكي لا يقبل في قوة قولهم كل جسم اما قابل واما غير قابل مع انه ثبت به
القبول لهذا القدر المشترك الذي هو محمول العلم يعرض الجسم الطبيعي
لا لامر اخص اذا تمهد هذا فالمراد ان الطبيعي لا يعرض الا الى جهة
المادة ان في محمول العلم لا في محمول المسئلة واحوال النبات اذا اخذ
مع مقابلاتها من احوال الحيوان والمعادن من احوال غيرها لم يكن في اثبات
هذا القدر المشترك احتياج الى ملاحظة خصوص المادة نعم
خصوصية المادة ملحوظة في اثبات خصوصيات تلك الاحوال
وليس الكلام فيها فان قلت فعلى هذا عاد المحذور وهو لزوم
كون الطب من الطبيعي لان الاحوال العارضة لبدن الانسان
مع مقابلها من الاحوال العارضة لغيره من الاجسام الطبيعية لا ينظر فيها
الى خصوص المادة قلت لو نظر في علم الطب الى بدن الانسان
من حيث انه جسم طبيعي ويبحث عن احواله العارضة له من حيث انه
جسم طبيعي ويكون المقصود اثبات الاحوال المختصة له
واثبات الحال التي كانت قدرا مشتركا بين تلك الخصوصيات للجسم الطبيعي
بان يبحث عن الاحوال المختصة في ذلك العلم ويكون الغرض العلمي
متعلقا بالبحث عنها ايضا فلا شك ان هذا النظر من العلم
الطبيعي وانما يكون علم الطب علما منفردا ولا من جزئيات
الطبيعي اذ نظر فيه الى بدن الانسان من حيث انه بدن الانسان
ويكون المقصود اثبات الاحوال والاعراض الذاتية لبدن الانسان
من حيث انه بدن الانسان وبما قررنا اندفع سؤال مشهور على تقسيم

مطلب في الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة

على تقسيم الحكمة الى الاقسام الثلثة فان المراد من الافتقار
الى المادة في التعقل ان كان الافتقار الى المادة المخصوصة
كما يشعر به كلامهم فيشكل في المسائل المذكورة في الطبيعي الباحثة
عن الاحوال المشتركة بين الاحوال العنصرية والفلكية كقولهم كل جسم له
مكان طبيعي وقوله كل جسم له شكل طبيعي وان كان المراد
الافتقار الى المادة في الجملة فيدخل الهيئة في الطبيعي لانه يبحث فيها
عن البسائط العلوية والسفلية وهي اجسام طبيعية تفتقر بعضها
الى بعض المادة التي حلها وذلك بان يجاب انه بقي لا يبحث
في الهيئة الا عن البسائط العنصرية والفلكية فلا يبحث فيها عن الاجسام
المركبة اصلا فالمحمول الموضوع فيها انما يعرض للاجسام البسيطة من حيث
اجسام بسيطة لا من حيث انها اجسام طبيعية مطلقا فتامل ولكن
مما ذكرنا وان خرج تلك المسائل من الهيئة من الطبيعي لكن لا يدخل
في تعريف الهيئة فالصواب ان يقال ان التقسيم للحكمة الى اقسامها
مبني على عدم اعتبار الهيئة المجسمة الباحثة عن احوال البسائط
العلوية والسفلية بل الهيئة عندهم بهذا الاعتبار هو ما يبحث فيها
عن الاجسام التعليمية والخطوط والسطوح وهي من ذلك لا يفتقر
الى المادة في الوجود العقلي وافتقارها في الوجود الخارجي ولا يخفى
ان الهيئة المجسمة انما هي من مخترعات المتاخرين وبناء القسمة
على اعتبار القدماء او يقال الافتقار الى المادة وعدمه باعتبار كيفية
البحث لا ذات الموضوع على ما اشار اليه صاحب المحاكمات ونقلناه عن الشفا
والبحث عن الاجسام البسيطة في الهيئة ليس من حيث المادة ولا يتوقف
عليها في التعقل اصلا ويمكن اختيار ان المراد المادة المخصوصة
كما يفهم من الشفا ويحمل مثل قولهم كل جسم له مكان طبيعي على ان
النار مكانها كذا والماء مكانه كذا الى غير ذلك فكان هذه القضية
مشيرة الى مسائل طبيعية لكن مهملة وهو انهم قالوا استدارة الفلك

ان اثبت بالبرهان اللمّي كان من الطبيعي وان اثبت بالبرهان الانّي
كان من الرياضي ولعل الوجه في ذلك ان في الاول يلاحظ الجسم
من حيث كونه ذات طبيعة بسيطة بخلاف الثاني وهو يرجع الى ملاحظة
المادة من حيث كونها محل الصورة البسيطة بخلاف ما في النهاية
فتأمل الخ وصورتها من الاتصال الصحيح لعروض الابعاد المطلقة
قال المحقق الشريف اشارة الى ان هذا التعريف للجسم بمعنى الصورة
لا المركبة منها ومن المادة كما سيصرح بذلك فيما بعد اقول مراده قدس سره
ان هذا التعريف انما هو تعريف في الحقيقة للصورة الجسمية ومنطبق عليها
لكن قد جعل جهة تعريفا للجسم الطبيعي مسامحة وانما سهلوا اول الامر
على المسامحة ولم يعرفوا الجسم الطبيعي بما هو تعريفه حقيقة وهو المركب
من هذا الجوهر المحل له اذ الجسم لا يساعد ما عليه لانه بعده محال الا ان يكون
المحض بالذات حالا في امر آخر كما سيجيئ وايضا لو عرف الجسم
هكذا كان اثبات المركب للجسم ليس مطلوبا في هذا العلم بعده
فيسهلوا اول الامر الكلام على المسامحة وما هو الظ من الجسم مع قطع
النظر عن الهيولى فعرفوه بما هو تعريف لجزئه اعني والحق ما سيظهر
بعد اثبات الهيولى ان بعض ان ما عرف به ليس هو الجوهر بل جزؤه
مع قطع النظر عن الجزء الاخر وظهر ايضا انه لو جعل تعريفا للجوهر
في الواقع وبحسب نفس الامر بان يكون هناك جزء آخر يكون النظر
عبارة عنهما معا فلا بد من ارتكاب جعله انما بان يقال اول جوهر
يمكن فرض الابعاد ويمكن فرضها بلا توسط جوهر آخر او ما يمكن
فرض الابعاد فيه في بادي النظر او يقال المراد بكونه قابلا للابعاد
كونه مأخوذا للجسم التعليمي وسيتضح انشاء الله من بعد احب قال في اول
بحث الهيولى وكونه بحيث من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر
غير جوهري وهو فصله الذي يتحصل به جوهريته والتعبير عن الفصل
تارة بقابل الابعاد وتارة بما من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي

تعليمي شعار منه رحمه الله بان هذا المفهوم ليس هو الفصل بل معبّر
بهذه العبارات ومن المعلوم ان كون الشيء ذا جسم تعليمي انما يثبت
بالذات للصورة الجسمية لان الجسم التعليمي عارض لها بالذات
وبما قررنا اندفع هنا امران احدهما انه لو كان المعرف هو الصورة
الجسمية فكيف يصدق اثبات الاحكام الاتية له في كونه مركبا من الهيولى
والصورة وايضا المقصود تعريف ما هو موضوع العلم لا تعريف جزئه
وثانيهما ان المراد بالقابل للابعاد ان كان هو القابل بالذات
فلم يتناول التعريف سيما لان القابل بالذات للابعاد هو الجسم التعليمي
وهو ليس جوهرا بل الجوهر القابل للابعاد بالذات لا يصدق على شيء
وان كان هو القابل في الجملة يصدق التعريف على كل واحد من الصورة
والهيولى الخ وايراد عبارة الامكان لان مناط الجسمية
ليس فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا تفرض
فيها الابعاد بالفعل اراد انه لو اكتفى بفرض الابعاد تبادر الى الفهم
الفرض بالفعل فلم يتناول التعريف الجسم الذي لم يفرض فيه الابعاد
اصلا او انه يخرج ما لم يفرض فيه الابعاد وقتا ما لان مرجع المساواة
هو الموجبتان المطلقتان لا الدائمتان وبهذا التحقيق
المساوات لم يخرج من افراد المعرف شيء كيف والمطلقة
دائمة الصدق على ما قالوا ثم لو شرط في التعريف الزمن الى ان ينتهي
بالحركة اللازمة لحصل التعريف بهذه الصورة لكن لا من حيث
انه لم يكن جامعا بل من حيث اشتماله على العرض المفارق واليه
اشار بقوله اصل التعريف بكونها من العرضيات المفارقة هذا
ولم يتعرض صاحب المحاكمات للوجه بعدم الاكتفاء بالامكان بل لانه
لا يتناول الافلاك بناء على امتناع الخرق فيها واعترض بان امتناع
الخرق فيها نظرا الى صورها النوعية لا الى ذواتها ورد بان هيولى
الافلاك يمتنع عن قبول الخرق وايضا الاعتراض بان الصورة النوعية

يمنع من القبول مرادف بامتناع القبول نظرا الى الذات واقول
قد عرفت ان هذا تعريف حقيقة للصورة والنوعية خارجة عنها
ولو سلم ان المعرف هو الجسم فمعقول المعرف هو الجسم المطلق المركب
من الهيولى والصورة الجسمية فالصورة النوعية خارجة عنهما وان الهيولى
فلا نم مع مغايرتها لمنع من القبول لذاتها واقول الوجه في ذلك انه
اريد الامكان الذاتي ليتناول الافلاك على التحقيق لكن لو اريد
الامكان في نفس الامر هو ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والى لم يتناول
الافلاك فاورد لفظ العرض حتى يتناول جميع افراد المحدود
على جميع محامل لفظ الامكان قال قدس سره الشريف وما ذكره
الامام انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون
الابعاد حاصلة فيه بالفعل اما وجوبا كما في الافلاك او جوازا
كما في العناصر او ما لا يكون شيء منها حاصلا كالكرة المصمتة فمما لا طائل تحته
لان الامكان داخل على العرض فتفسيره بالامكان العام يوجب
شموله لوجود العرض وجوبا وغير واجب ولعدمه مع امكانه دون ذلك
كما ترى فاسد اقول التفرقة بين الكرة المصمتة والعناصر
مع ان الارض كرة مصمتة العرض تحكم باطل ثم قال والبعض يسيغ في الافلاك
ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلا عن كونها واجبة وان تقاطع
محاورها بعض زواياها حادة ومنفرجة اقول بعد تسليم كون المحاور
خطوطا موجودة في الخارج والبعض امور ذهنية فلا يخفى
في كلام الشيخ ان تلك الخطوط متقاطعة في الافلاك بل في المركز وهي خارجة
عن المحيط بمعنى انها ليست اجزائها وان كانت في داخلها وجوفها
فالخطوط المتقاطعة توجد في جرم الفلك فقيل بقوله قدس سره
وان تقاطع محاورها الخ كلام على سبيل الاستظهار والتنزل
الحاكم وليس المراد بالابعاد الثلثة قال بعض المحققين لا يخفى ان جعل
الابعاد الثلثة في التعريفين المعنيين بعد وما تمسك من ان التركيب

الامكان في نفس الامر هو ما لا يلزم
من فرض وقوعه محال والى

من ان التركيب يدل على ان الجسم التعليمي مشتمل بالفعل على الابعاد
الثلثة مدفوع بانه يمكن ان يكون المقصود من التركيب بيان الابعاد
الثلثة المفروضة ان تلك الابعاد المفروضة كما هو المتبادر من الاطلاق
سيما في مقابلة ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة فيكون الحاصل
ان قبول الابعاد المفروضة لجسم التعليمي اولا وبالذات وللطبيعي ثانيا
وبالعرض اقول فيه بحث اذ المتبادر من قولهم بيان الابعاد الثلثة
بيان الابعاد الموجودة لا المفروضة ولو سلم ان المراد بيان الابعاد اعم
من الموجودة او المفروضة فلا شك ان المتبادر بيانه بالفعل
تلك الابعاد فيصح ما لم يكن له الابعاد الموجودة والمفروضة مطلقا
في حين من الاوقات الخ فيكون له امتدادات ثلثة
قد اعترض بعض المحققين بانه لا يتفرع على ما سبقه لان ما سبقه
ان الجسم التعليمي نفس الامتداد واجاب بان المراد بالامتداد
في المتفرع عليه الامر الممتد وفي المتفرع نفسه اقول ويمكن ان يجاب
بان الجسم التعليمي وان الامتداد نفسه من غير اعتبار كونه
امتدادات ثلثة فيصدق على نفس الامتداد انه واعتبارات
ثلثة او يقال المراد ان كل واحد من امتدادات ثلثة هو اقول
لو كان الجسم التعليمي هو امتداد واحد ذاته وانما يعتبر امتدادات
باعتبارات ثلثة فاذا لم يعتبر لم يكن له امتدادات مع ان مقتضى
التركيب ان الجسم له الامتدادات بالفعل على ما عرفت آنفا فتامل
الخ وانما لم يعرف الجسم الطبيعي بالابعاد الخ قال بعض المحققين
فيه بحث لان ذلك يقتضي ان لا يعرف الطبيعي بالابعاد المعينة
بهذا المعنى لكونها مفارقة للمطلق منه واجاب عنه بعض المحققين
بان مراد صاحب المحاكمات انه لم يعرف الجسم بانه الابعاد الثلثة
بهذا المعنى لانه هو الامتداد الذاهب في الجهات الثلثة فهو الجسم
التعليمي وهو غير الجسم الطبيعي ورسم الثاني مع تبدل الاول

ولم يرد انه لا يصح تعريف الجسم بما له الامتداد الذاهب في الجهات
ليرد عليه ما اورده واقول له حمل كلام صاحب المحاكمات على هذا المعنى
لم يكن له فائدة يعتد بها اذ لا يعرف احد ان الجسم الطبيعي يكفي
تعريفه بنفس الابعاد الثلثة التي هي حقيقة الجسم التعليمي الذي
هو عرض اذ معلوم ان حقيقة العرض لا تحمل على الجوهر ولا حاجة
لهذا المدعى الى وجه دليل الخ اعلم ان اعتراض الامام
انما يرد لو كان ذلك التعريف حدا كما قال المحقق الشريف
قدس سره قد اعترف به الامام حيث قال انه رسم للجسم الطبيعي
لا حد لما سافي سائر كتبه ان قول الجوهر على ما تحته قول اللوازم
وكلامه في ابطال حده اقول لا يخفى ان غرضه دفع اعتراض
صاحب المحاكمات عن الامام بان كلام الامام على نقض الاستدلال
على انه زعم ان التعريف المذكور حد عند المص فاعترض عليه
فالاستدلال على انه رسم لا حد بل انه في صدد اثبات انه رسم
لا حد لكن قوله وقد اعترف به الامام ان اراد انه اعترف الامام
بانه رسم عنده فلا ينافي هذا كونه في صدد الاعتراض هذا على من زعم
انه عند المص حد لا رسم وان اراد انه اعترف بكونه رسما
عند المعرف فالمنقول لا يدل عليه كما لا يخفى وعلى تقدير تسليم
ما ذكره قدس سره لا يرد على الشارح انه حمل كلام الامام على انه في صدد
اثبات انه ليس حدا وقد زعموه حدا حيث قال وقد الف حده
لانه يمكن ان يكون تسميته بالحد على زعم الخصم وعلى سبيل التنزل
على ما اشار اليه صاحب المحاكمات حيث قال واما انه فقد تعدى
لمباحثه على السؤال الخ فيكون منه وهي الجوهر عموم وخصوص
من وجه الى اخر فقد عرفت ان المراد بقابل الابعاد معنى
لا يصدق على الجسم التعليمي اي فصل الصورة الجسمية اي كونه
ذا جسم تعليمي على ما نقلناه عن الشارح فيندفع ما ذكره ثم ما ذكره

ثم ما ذكره الشارح في المنطق من ان الفصل يميز النوع عن جميع
عن جميع المشاركات الوجودية وان ميزه عن جميع المشاركات
الجسمية كان ناطق بالنسبة الى الحيوان اذا قلنا بتحققه في بعض الملائكة
ينافي هذا الا ان يقال مثل هذه القاعدة لم يثبت عند الشارح اذ وقع
في التمثيل مسامحة بل ينبغي التمثيل كما ذكره بالجهات الاعتبارية فتامل
الشارح اي ما سماه احرى ضرورة ان قيام العرض
فرع تحصل الموضوع وقد فرض ان الحاصل هو القابلية جاز به لذواتها
لوجود المحصول تابعة على انه فهم منه الاستعداد لا الامكان الذاتي
فقط لكن الظاهر انه على سبيل التعاقب لو فهم الامكان العام كما ذكره
سيد المحققين في حاشيته وح فالشيء ظاهر اللزوم ويكون مجتمعة
لا متعاقبة بكثرة ش في الاجزاء التحليلية وسهى بحسب الاعتبار فظهر
ان يقال في نفي فصله مفهوم قابلية الابعاد انه ثابت للجسم بالقياس
الى الابعاد فيكون عرضا الخ بان قال الجوهر هو الموجود
لا في موضوع لا يخفى ان الموجود لا في موضوع جعله الامام في هذا الكلام
تعريفا للجوهر على ما هو الظاهر من كلامه موافقا لما هو المشهور لو تعريفا
لا يكون الا باللوازم المساوية كما كان الموجود لا في موضوع بالنسبة الى
حقيقة الواجب مع عدم حمل الجوهر له قالوا معنى التعريف انه ماهية
اذا وجدت كانت لا في موضوع والمتبادر من هذه العبارة زيادة
الوجود على الذات فيخرج الواجب عن تعريف الجوهر وبما قررنا ظهر
ان ما اورده سيد المحققين قدس سره بقوله هذا الاستدلال
لو تم لدل على ان اللازم البين ليس بجنس لانه البين صادق على الواجب
بالصدق اللازمة المساوي تعليه كلام حق ولا يرد منع على كونه لازما
مساويا مستندا بان الجوهر على ما عرفه الشيخ وغيره ماهية
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا يدخل فيه الواجب
لاشعار العبارة بمغايرته للوجود اه لا شك ان هذا لازم مساو

للجوهر لانه توقيفه فاذا سلم كونه صادقة على الواجب يلزم صدق
الجوهر عليه فالصواب ان يمنع صدقه على الواجب تبا على التأويل
الذي نقلنا وهو الذي ذكره قدس سره بقوله فالصواب ان يمنع
صدق الموجود لا في موضوع على الواجب تعالى على مذهب الشيخ من ان
وجوده عين ماهيته اقول والبعض يمكن منع كونه لو كان جنسا
للجسم لكان جنسا لجميع ما تحته حتى يلزم تركب الواجب تعالى شانه
ثم قال قدس سره الشريف نعم لو بين ابطال جنسيته باشتماله على مفهوم
عدمي اعني لا في موضوع لكان الجواب ما اشار اليه بقوله من علاقة
اقول وكذا لو نفي ابطال جنسيته باشتماله على الموجود بناء
على انه زائد على جميع الموجودات وكذا بان هذا المفهوم يصدق
على الجوهر بالقياس الى الموضوع والسلب التي بالقياس الى الامر
الخارجي لا يكون واما السلب الخ ومنها انه لو كان الجوهر
جنسا لكان الانواع التي تحته مشتركة فيه الخ اقول لا يخفى
على من له ادنى تامل ان الوجوه الثلثة التي نقلها صاحب الكاكات
لو تمت لدلت على ان لا يكون لشيء جنسا لما تحته الخ
لكونها عدمية وخارجية اما عدمية الاول فلكونه عدم الحاجة
واما عدمية الثانية فلكونها اضافية اعتبارية وكونها خارجيتين
انما مبني على هذا وعلى انها ما سوا والموضوع معها الى غيره فيكون
دليل التقي الخمسة والاول اظهر من العبارة موافقا لما حققه
صاحب المواقف الخ لكان مبداؤه اعني قابلية الابعاد
جزء الجسم فيه الكلام منه ابناء على ان مفهوم المشتق مشتمل
على مفهومه او على ان الفصل لا بد ان يكون ماخوذا من المركبات
الخارجية من الصورة واراد بالذات في قوله لان الفصل
هو المادة من الذات ما ليس بخارج هذا والجواب عنه على ما ذكره
بعض المحققين والبعض موافقا لما حققه صاحب المواقف

المواقف ان الفصل الحقيقي للجسم ههنا مجهول ونعبر عنه
بلازمه الظاهر الذي هو قابل الابعاد ولهذا قال وهو مبني على شانه
فيقول الابعاد حتى هو جزء الحد ليس هذا المفهوم بل ما عبر به عنه
كالقابل في الناطق بعينه اقول وما اورده بقوله لانه يرجع اليه
لان المراد من المبدا فيه ليس هو الصورة ولا مبدا الاشتقاق
لانهما مباينان للجسم فكيف يكونان فصلا بل المراد ملزوم هذا
المفهوم ومعروضه ويندفع عنه ما اجاب عنه اولا وثانيا اما الاول
فلا ذكر ان ما هو جزء حقيقة للتعريف ليس هو هذا المفهوم فيقول
الابعاد لا يحمل على ذات الجسم ومحمولاته بل المراد ما هو مبدا لهذا
المفهوم ما كان جنسا وهو الامر الذي يحصل الجسم نوعا ولا يخفى
ان ما ذكره يجري بعينه في الناطق بان يقال الذات التي من شانها
النطق اما ذات زيد او ما دونه الخ وكذا يندفع ما اورده بقوله
الثاني ان يراد الخ بان يراد ان ما صدق عليه هذا المفهوم هو الفصل
ولكنه ليس عبارة عن الجسم ولا جزؤه بل ما هو المحصل لطبيعة
الجسم وكذا يندفع ما اورده بقوله الثالث بانه ليس المراد
ان مفهوم الشيء من شانه قبول الابعاد هو الفصل بل ما عبر عنه كما ان
مراد هذا كالقابل الجوهر الذي من شانه النطق هو الفصل وليس المراد به
هذا المفهوم بل ما هو المحصل لطبيعة الانسان هذا هو التقرير اللائق
بالمقام لما جرى على الكلام قال قدس سره الشريف في شرح المواقف
بعد تحقيق ان المراد ما العاقل صدق عليه اي المعروضة المجهول على ما
نقل ههنا سيرورته اذ اقيم العارض مقام الفصل هل يكون
ذلك التعريف حدا حقيقيا انتهى اقول لو جعل مثل هذا
التعريف بالرسوم حدودا حقيقيا يرجع جميع الرسوم الى الحدود
الحقيقية الشيء او غير مختلفة كما لا يسر به اقول
لا يخفى ان المراد بالغير المختلف ما لا يكون فيه اجسام مختلفة

الحقايق اصلا ضرورة ان يختص بالبسائط كما ان الاول يختص بالمركبات
فح يكون التمثيل بالسرير مسامحة ويمكن ان يريد بالمختلف وبالغير
المختلف ما هو بحسب الحس وبادى النظر وح يكون الغير المختلف
اعم من ان يكون مختلف حقيقة الاجسام او غير مختلف اصلا
الخ وفى حصر المذاهب فى اربعة كلام اقول يعترض على الاحتمالات
المذكورة فى الشرح بالمذاهب حتى يتبع الحصر فى الاربعة بعد التنقيح
والا فقد يتصور ههنا سبعة احتمالات اخر لم يذهب اليه احد
وهو ان يكون ان يتألف من الخطوط فقط من غير تركب تلك
الخطوط من الجواهر الفردة او من السطوح فقط كذلك او منهما
فقط او منهما مع الجزء او غير الجزء مع الخط او من الجزء مع السطح
الخ اذ لا يقول احد بان الجسم متالف من السطوح
والخطوط وهى مقاديره واعراضه اقول هذا الكلام
مشعر بان تركب الجسم من السطوح والخطوط الغير المنقسمة
بالفعل الى الاجزاء انما يتصور اذا كانت السطوح او الخطوط اعراضا
بناء على ان المتصل لذاته انما هو الكم المتصل وان ثبت جوهرا بانه يجوز
عند العقل تركب الجسم الطبيعى من الخطوط الجوهرية مثلا من غير تركب
تلك الخطوط من الجواهر الفردة وكون الاتصال بالذات
من خواص الكم ليس بديهيا ولهذا ذكر فى المشهور الاحتمالات
الستة المذكورة وقالوا انها احتمالات لكن لم يذهب اليه احد
وكيف يدعى انصاف مسائل بالكم مع ان من لم يقل بالجسم التعليمى
من الحكماء قال باتصال الجسم لذاته فالصواب ان يقول
اذ لا يقول واحد بان الجسم متالف من السطوح والخطوط من غير
ان يتألف من الاجزاء الغير المنقسمة اصلا الخ وهو
مذهب ديمقراطيس اقول فان قيل هذا لا ينحصر
فى مذهب ديمقراطيس لجواز ان لا يكون تلك الاجزاء اصغارا

احسا اصغارا بل كبارا فاما بالقسمة الانفكاكية فقط ظاهر
ان الالتيام وان تألف انما يحصل بين مماسة الاجزاء وعند غير
ديمقراطيس تماس الاجزاء لا يتصور بدون الاتصال الحقيقى كما فى الاجسام
البسيطة المتماثلة وهذا فى الماء والهواء ظاهر واما فى النار
والارض فيمكن المنع فى دفع البعض وح لا يكون نفى الانفصالات
حاصلة بالفعل فتأمل اعلم ان معنى قول جمهور الحكماء
قال بعض المحققين هذا فى الانقسام الوهمى ظاهر واما فى الانقسام
العقلى فلان العقل اذا فرض نصفا ولنصفه نصفا الى غير النهاية
على الوجه الكلى كان العقل لهذا الجسم نصف وكذا لجميع الانصاف
المرتبة الى غير النهاية فقد فرض للجسم جميع انصافه الغير المتناهية
وهو بل اذا فرض كل من اجزائه الغير المتناهية دفعة وذلك ظاهر
فان الفرض العقلى يتناول الامور الغير المتناهية نعم الوهم يعجز
عن ذلك لكونها قوة جسمانية لا يدرك الكليات وكونها لا يقدر
على استحضار الصور معا او لعل الباعث على هذا التفسير دفع ما يتوهم
وروده على مذهب الحكماء وذلك موقوف على تمهيد مقدمة هى انه
لا فرق بين الجزء التحليلى والجزء التركيبى فى مقدار ما تركب منه وما تحلل اليه
فانا نعلم قطعا ان المركب من ذراع وذراع ذراعان بل نعلم قطعا ان المقدار
واجزائه يحلل الى اجزاء فرضية وجودها كان الحاصل من اجتماعها ذلك المقدار
لا ازيد ولا انقص وانكار هذا سفسطة ظاهر البطلان اذا تمهد
هذا فنقول انهم ابطلوا مذهب النظام بانه يلزم من لا تناهى الاجزاء التركيبية
لا تناهى مقدار الجسم فقد ظهر انه لا فرق بين التحليل والتركيب فى المقدار
فلزم عليهم ايضا ما الزموه عليه فاجاب عنه بما ذكره من ان معنى قولهم
هذا انه لا يتناهى فى الانقسام الى حد لا يمكن انقسامه لا انه ينقسم
الى امور غير متناهية ولا يخفى توجه ما اورد ثانيا عليه فانا اذا فرضنا له
انصافا مرتبة الى غير النهاية فقد قسمناه بالقسمة الفرضية

الى اقسام غير متناهية وذلك بين لا سترة به اقول فيه نظر
لان القسمة العقلية كالقسمة الوهمية موقوف على ملاحظة
العقل وتصوره لكل واحد من الاقسام والمقسم بتصور متغايرة
متمايزة الا ان في القسمة الوهمية لا بد من تصوره للمقسم والاقسام
بتصور جزئية متمايزة وفي القسمة العقلية يكفي تصورها بتصور كلية
وكيف يتصور التقسيم من العقل الى قسمين مثلا من غير ان يتميز المقسم
والاقسام عنده ويتصور تصورا تفصيليا مع ان التقسيم ليس
الا التحليل والتفصيل ومعنى كون القسمة العقلية يكفي فيها
تصور العقل الاقسام على الوجه الكلي ليس معناه ان العقل
يتصور جميع الاقسام بصورة واحدة كلية حتى لا يتميز الاقسام
الى نظره بل معناه انه يكفي فيها للعقل تصور كل واحد من الاقسام
بصورة كلية لكن على وجه يتميز من صورة الاخر [illegible] ما قلنا ما قالوا
ان القسمة الوهمية فرض شيء دون شيء وفي كلام الشيخ والشارح
ان القسمة بانواعها يحدث اثنينية في المقسوم ولا شك ان الاثنينية
لا يتصور في القسمة الوهمية الا ان يتصور كل من القسمين بصورة
على حدة هذا هو العلم اذا تمهد هذا فحصول التقسيمات الغير المتناهية
من العقل يتوقف على ملاحظة الامور الغير المتناهية من المقسم
والاقسام بتصور تفصيلية متمايزة ولا يمكن ذلك دفعة ولا في زمان
متناه وذلك بين لا سترة به هذا ما قال هذا المحقق وعندي فيه
البعض من ذلك الامر الاخر وهو ان النظام لما التزم وجود تلك
الاجزاء بالفعل يلزمه كون تلك الاجزاء متساوية في افادة الحجم
وكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء فلزمه ان لا تناهي
ورثة الكل فيقولون بانقسام يجب الوصول الى اجزائه متناهية
كالنصف ونصف النصف وهكذا والحاصل من جميع تلك الاجزاء
هو ذلك المقدار بعينه لانه اجزاء متناقصة ولا يقولون بانقسامه

بالانقسام الى اجزاء غير متناهية متساوية فضلا عن المتزايدة
والحاصل ان لا تناهي اقسام الجسم عندهم من جهة التناقص وحاصل
جميع تلك الاقسام التناقصية ذلك الجسم ولو فرض خروج جميع تلك
الاقسام الى الفعل مع استحالته لم يحصل من جميعها الا ذلك وعند النظام
ان تلك الاجزاء متساوية في افادة المقدار فلزمه ما لزمه ومن ههنا
علم ان كل ما عرض من اجزاء ولو وقع في الصغر حدا بالغا فلا يمكن ان يفرض
في الجسم من امثاله الا قدر متناه ولذلك يظهر اندفاع هذه الشبهة
اقول لو فرض تحقق جميع التقسيمات الممكنة في الجسم يجب ان لا يبقى
قسمة بالقوة ولو بحسب الفرض كما اختاره هذا المحقق فيجب حصول اقسام
متساوية اذ كل قسم فرض حينئذ لا يقبل قسمة والا لكان بعض التقسيمات
بالقوة هف واذا كان كذلك فيتحقق في الجسم اقسام غير متناهية
فرضية بالفعل كانت متساوية في افادة الحجم كما اختاره النظام بعينه
ولا فرق الا بكون تلك الاقسام فعلية فرضية عند الحكماء لكنها اجزاء مقدارية
وعند النظام تلك الاجزاء موجودة بالفعل وقد اعترف هذا المحقق
بعدم الفرق بين الاجزاء الوهمية التي بالقوة والاجزاء الفعلية الموجودة
اذا كانت متساوية ويظهر لك ما ذكرناه اذا تعقب [illegible]
في تنصيف كلا نصفين ثم تنصيف جميع الانصاف التي ارباع
الكل وهكذا الى جميع مراتب التي كانت للاجزاء المنقسمة بعضها
الى بعض متساوية [illegible] ولعل مراد المقسم الى المقادير
المتناقصة الغير المتناهية لا يكون مقدار جميعها غير متناه كما ذكره
الامام في شرح الاشارات لكن الانصاف انه ظاهر البطلان
وقد ذكره سيد المحققين في حاشية التجريد بان الجسم وان كان
قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن يمتنع ان يخرج الاقسام الغير
المتناهية الى الفعل اذ اللازم ان يكون مقداره غير متناه قيل عليه
ايضا وكيف يتصور ان يكون المقادير المتزايدة الغير المتناهية

اقول لا شك ان الاقسام [illegible] الغير المتناهية [illegible] لا تناهي المقدار [illegible] النظام [illegible]

[illegible] ان الجزء الذي [illegible] بالفعل [illegible] النظام [illegible] عدم كفاية [illegible] العقل [illegible]

مقدار جميعها غير متناه والمتناقضة لا يكون مقدار جميعها غير متناه
مع ان المتناقضة اذا اعتبرت من الجانب الاخر يكون متزائدة
لا محالة اقول هذا غير متوقف عليه فان الاعتبار من الجانب
الاخر انما يتصور على تقدير ما هيه من هذا الجانب والمفروض انه
غير متناه فيه وههنا سؤال مشهور وهو ان جميع الانقسامات
الممكنة في الجسم اما ان يكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول
اذا انتهى الانقسام الى ذلك الحد لا يمكن القسمة بعده وعلى الثاني
يلزم امكان وجود التقسيمات الغير المتناهية وهو ما يلزم لامكان
وجود الاقسام الغير المتناهية وهذا جار في جميع ما هو غير متناه
بمعنى لا يقف كمقدورات الله تعالى وغيرها فان قلت ان اريد
بجميع التقسيمات جميع تقسيمات يكون كل منها ممكنا نختار انها غير متناهية
ولا يلزم امكان وجود الجملة الغير المتناهية بل امكان وجود كل
واحد من آحادها وان اريد جميع تقسيمات يكون مجموعها
ممكنا نختار انها متناهية ولا يلزم انتهاء القسمة او وقفها لانتهائها
الى حد مثلا لامكان تحقق القسمة بعده لكن لا ان يجتمع معه قلت
نختار الثاني ونقول يلزم منه اذا انتهى القسمة الى حد لا يمكن تحقق
قسمة بعده مع التقسيمات التي تحققت بالفعل فيجتمع معها
والمرتبة مطابقة فاقول في الجواب عنه بعد اختيار
الشق الثاني انه اذا حرر هذا الكلام يرجع الى ان المتصف بامكان
وبعدم امكان نفسه وبعدم امكان ما يزيد عليه هل هو متناه
او غير متناه ولا يخفى ان في الفرض المذكور لا يمكن تحقيق جميع
لا يمكن ما يزيد عليه فكل مجموع كان ممكنا كان متناهيا يمكن
الزيادة عليه فالمجموع الذي لا يمكن الزيادة عليه يمتنع غير متناه
هذا وانما يكون ذلك المجموع غير متناه متى لا يمكن الزيادة عليه
فرض كون ذلك المجموع ممكنا تقتضي امكان الزيادة عليه

عليه وكونه متناهيا وكونه يجب ان لا يمكن الزيادة عليه يقتضي كونه
غير متناه فهذا الكلام يرجع الى ان المجموع الذي كان متناهيا
وغير متناه هل هو متناه او غير متناه ونظير ذلك ما يقال فيما
كان لوجوده وعدمه مستلزما الخ فان استلزام وجوده
الخ ينافي استلزام عدمه له وغير ذلك وهذا التحقيق يدفع سؤالا اخر
مشهورا وهو انه اذا اخذ جميع المفهومات بحيث لا يشذ منه مفهوم فاذا
نسبناه الى جزئه فلا شك انه تحقق نسبة بينه وبين كل
فتلك النسبة داخل في المجموع لعرضه بحيث لا يشذ منه مفهوم اصلا وخارجة
اذ النسبة خارجة عن الطرفين ولتقوية هذا الاشكال قال بعض الافاضل مال
الى انه لا يجب كون النسبة خارجة عن الطرفين وذلك بان يقال
فرض جميع المفهومات بحيث لا يشذ منه مفهوم يمكن من حصوله مع نسبته
الى جزئه يتضمن اعتبار الضعفين وذلك لان كون لا يشذ منه يمكن
حصوله يتضمن عدم امكان النسبة الى شيء ونسبته الى جزئه يتضمن
امكانها فلذلك فنقول جميع المفهومات التي كانت نسبته الى جزئه
خارجة عنه داخلة فيه فتلك النسبة خارجة عنه ام لا نقول يمكن فرض
جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض وفرض ان نسبته الى جزئه خارجة عنه
وربما اذا فرضت جميع المفهومات بحيث لا يخرج منه مفهوم يمكن تحققه
وفرضه ولو بعد ذلك الفرض فذلك الفرض لا يمكن اجتماعه
مع اعتبار نسبته المذكورة فتامل الخ وجوابه ان الظن يطلق
على ما يقابل اليقين وهو المراد ههنا اقول تحقيق النكتة في اختيار لفظ
الظن مع ان هذا المذهب مجزوم به عند القائلين به التنبيه على سماجته
وسخافته وانه حقيق لا يليق ان يتعلق به اعتقاد وتصديق فوق الظن
لو تعلق به التصديق الخ فلا بد ان قال من الناس من حاد
بظن كما قال في الفصل الثاني قال المحقق الشريف قدس سره وفيه بحث
لان اصحاب هذا المذهب الثاني ما يريدون من القول بالجزء الذي لا يتجزى

وقد لزمهم ذلك من حيث لا يشعرون كما حكي عنهم تلك العبارة
واما هؤلاء فلما سلموا انها مما يجري فيهم في مذهبهم بل يتلقونه بالقبول
وربما يصرحون به اقول الفرق بين لفظ النطق والقول
ربما يؤيد ايراد كلمة ما في الثاني دون الاول الى آخره الى ان تلك
الاجزاء اشارة الى جنس الاجزاء لا الى الاجزاء التي هي اجزاء الاقسام
حتى يصير في قوة حمل الشيء على نفسه ويكون غير مفيد الخ
واما الذي لا يلزم فالاقتصار ولهذا افتقر من الاولى بقوله وزعموا
قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان مرادهم بقولهم ان الجسم مركب
من اجزاء لا تتجزى هو ان تلك الاجزاء لا تتجزى اصلا فيكون الحكم الثالث
ايضا لازما لانها لا تتجزى في الجملة اعم من ان يكون من جميع الوجوه
او بعضها واما قوله وزعموا انه لازم منه الف والمنافقة
هو ان الملازمات اقول قوله مرادهم بقولهم ان الجسم مركب من اجزاء
لا تتجزى هو ان تلك الاجزاء لا تتجزى اصلا لا كسرا ولا قطعا
ولا وهما وفرضا يدل على ان الحكم الثالث ايضا تقرير مذهبهم
بل الظاهر ان الحكم الاول تقرير المذهب كما ان توطئة للحكم الثالث وان مذهبهم
انما يتقرر ويتبين فيه وسيجيء ما يؤكد هذا المعنى ثم اقول الحكم الرابع
ايضا لازم لدعواهم لان تركب الجسم من تلك الاجزاء يستلزم
ان يكون الوسط حاجبا عن تماس الطرفين حتى يحصل الحجم وسيجيء
ما يستفاد ان كل نه قوله فبين كلاميه منافاة اقول في دفع المنافاة
اراد الشارح المحقق رحمه الله بوجوه القسمة ههنا انواع القسمة
لا اسبابها ولا منافاة بين كون انواع القسمة ثلثة وبين كون اسبابها
اربعة وذلك لان المراد من القسمة الوهمية ههنا ما للوهم
مدخل فيه في الجملة واراد بها لم ما يكون الوهم مستقلا فيها من غير
ان يكون اختلاف العرضين يبعث الوهم على القسمة والقسمة
التي يكون باختلاف الوضعين داخل في القسمة الوهمية لا الخارجية

لا الى خارجية واراد الشارح كونها خارجية ان الامر الخارج له مدخل
في ان تقسيم الوهم الجسم الى قسمين ولو اريد بوجوه القسمة
اسبابها فلك ان تقول اريد ان الاسباب ههنا الاسباب
الحقيقية واراد بها ما يتناول البواعث فلا منافاة قوله
بلفظ قد على ذلك اقول كلمة قد واردة على الاقسام الثلثة
فيقتضي هذا الوجه بفهم ان الجسم الذي لا يقبل الانفكاك
والتفكيك قد ينقسم الى الوهم وقد ينقسم بغيره من القطع
او الكسر وهذا باطل وتوجيهه ان كلمة قد تفيد ان هذا الجسم
قد ينقسم هذه القسمة وقد لا ينقسم والقسم الثاني اعم من الا ينقسم
قسمة اخرى او لا ينقسم اصلا بان لا يعتبر العقل او الوهم القسمة فيها
واما السعة على ان الاشياء الكسا والسعة وغير السعة وتنقسم بالوهم
ايضا مبني على ملاحظة الامر الخارج من اللفظ والاولى ان يقول
قد على ان السفليين على ما هو الظاهر السعة على ان الجسم الصلب قد يقطع
والجسم اللين قد يكسر واما ان القسمة الوهمية جارية فيهما فقط
لا حاجة الى الاشارة اليه واما فائدتها في جانب الجسم الذي لا يقبل
الانفكاك فعلى ما عرفت آنفا ولا يبعد ان يكون للتحقيق وفائدتها
التنبيه على ان في الجسم الصلب يتحقق القطع وفي اللين يتحقق
الكسر كثيرا شايعا واما العكس فقليل بالنسبة اليها وفائدة
التحقيق في الوهمية ظاهر اذ الفلك لا يقبل قسمة اخرى اصلا
والتحقيق انه لا منافاة بين التعليل والتحقيق الخ
فهو المدرك للنسب والصور والحاكم والمركب والمفصل فلله الكلام
يندفع ما يلزم عليهم مما ذكرنا من ان الحاكم لا بد ان يكون مدركا
مع انهم قالوا ان الحاكم هو المخيلة والمدرك هو الواهمة
وذلك لان الحاكم هو الواهمة ايضا لكن بالة المخيلة وسيتعلق الشيء
من الامام واما الفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح الشيخ

الظان لنسبة هذا التفريع الى الشارح بناء على ما ذكره من فائدة
ايراد لفظ الوهم فكانه فرق بينهما اولا وذكر الفائدة في ايراد لفظ
الوهم بناء على الفرق ثم رجح النسخة التي تشعر بعدم الفرق والاظهر
ان مراد الشارح المحقق ما ذكره بعض المحققين بان حاصل الفائدة انه لو لم يورد
الوهم لكان الوهم محمولا على ظاهره والقسمة الوهمية بهذا المعنى
وافقه ما رد به بالفرق عطفا على سبيل التفسير بيانا للمقصود
ودفعا للوهم وغاية ما يمكن ان يقال من قبيل الحاكم ان الفرق بينهما
في هذا الموضع بناء على النسخة المرجوحة على ما اشار اليه الشارح بترجيح
النسخة التي لم يذكر فيها كلمة لا بين الوهم والوهم على غيرها بان الحق انه
لم يفرق بينهما في هذا الكتاب الخ لان قسمة الشيء يتوقف
على ادراكه بالضرورة اقول يمكن ان يقال المراد بقسمة ما لو صح
ان تقسيمه ورجح بدفع السؤال واما ما ذكره بعض المحققين من ان كان المراد
ما يريد ان تقسيمه فاقول يرد على ما اورد على قول الشارح ما نعه
اذ كان قسمة الشيء يقتضي ان يدرك الوهم كذلك اراده فقسمة الشيء
يقتضي ادراك ما يراد قسمته واما التوجيه الذي ذكره صاحب المحاكمات
فيبعد من اللفظ وانما يكون ظاهرا لو قال الشارح لانه لا يقدر على استحضار
ما ينقسم الجسم اليه والحاصل ان كلام الشارح ظاهر في نسبة عدم قدرته الا
الى المقسم ومقتضى هذا التوجيه ان يكون منسوبا الى الاقسام
اقول ولكن نظره ادق واصوب لان ما فرض منقسما
اذا لم يمكن ادراكه لصغره فان الوهم وقف قبل هذا الانقسام لانه
لم يحكم حتى القسمة بعد حتى فرض كونه منقسما اذ لو كان التقسيم يقتضي
ادراك المقسم يقتضي ادراك اقسام الغير الخ
اذ لا يراد في الوقف والقسمة باحاطة ما لا يتناهى اجاب عنه
بعض المحققين بان الاحاطة لما يكون صفة للعالم يصح جعله صفة للقدرة
فلا يبعد ان يكون مراده باحاطة ما لا يتناهى الاحاطة بحسب القسمة

القسمة الخ والظاهر ان اريد بعدم قوة الوهم هنا قال المحققين
الوهم لكونه غير قادر على ادراك الكلي لا يدرك الصور الغير المتناهية
لا على الوجه الكلي ولا على الوجه الجزئي كما مر بخلاف العقل فانه يدرك
الامور الغير المتناهية على الوجه الكلي بصورة واحدة فنقول المراد
عدم قوة الوهم على ادراك الامور الغير المتناهية بالفعل
او نقول المراد انه لا يقدر على ادراك قسمته
الا الى قدر بيان البرهان الدال على صيرورته انحلال التركيب بالموت اقول
في الوجهين نظر اما في الوجه الاول فلان ادراك العقل للامور الغير
المتناهية بصورة واحدة وقد عرفت انه لا يقتضي فعلية القسمة
الوهمية من العقل بل لا بد فيها من كون المقسم والاقسام متمايزة
عند العقل بصور متعددة على ما عرفت مفصلا على ان الكلام في ان قسمة
العقل لا تقف وقسمة الوهم قد تقف وهذا انما يظهر فيما اذا كان النفس
متعلقة لا انها وقفت دفعة واما في الوجه الثاني فلان النفس ان كانت
باقية بعد خراب البدن لكن القوة المفكرة التي يكون التحصيل
التفصيلي تابعة للبدن في الخراب والعمار فح تقف قسمة العقل ايضا
الخ اراد ان يندرج بعد الالتزام الى سلوك طريق البرهان
اقول ما يثبت هنا هو البرهان ان تخلل الوسط للطرفين
عن الملاقات مستلزم لملاقات لا بالكل وهو ملزوم للانقسام
لكن ذلك لا يكفي في اثبات المط وهو نفي تركب الجسم من الاجزاء التي
لا تنقسم اصلا فلم يثبت كون مذهبهم وهو القول بتركب الجسم
من الاجزاء الغير المنقسمة اصلا مستلزما تخلل الوسط الطرفين عن التماس
فظهر ان الحكم الرابع ايضا لازم لمذهبهم على ما مر من جعل المط
انقسام الجزئين الحكم الثالث وهو عدم التقسيم لتقرر مذهبهم على ما اشرنا
اليه فتذكر الخ وقد ذيل البعض ابطال احدهما انه لازم له
اقول ظاهر ان المراد ان الملاقات بالاسر هو بين الاجزاء يستلزم

علم باسط الجسم من تلك الاجزاء بان يكون تلك الاجزاء
المتداخلة جسما او جزءا مقداريا للجسم ويكون له حجم ومقدار يزيد
في مقدار الجسم والاجزاء المتداخلة ليست كذلك فان قلت
لم لا يجوز ان يداخل الطرف الوسط ويزيد مقدارهما معا على مقدار واحد
منهما قلت لا يخلو اما ان يتحد مكانهما او لا فعلى الاول لا يتصور
الازدياد في المقدار والحجم ضرورة ان المقدار العظيم والمقدار
الصغير لا يتحدان مكانا وعلى الثاني لان ظاهر احدهما غير منطبق
على ظاهر الاخر والا كان مكانهما واحدا واذا لم ينطبق ظاهر احدهما
على ظاهر الاخر يلزم ارتفاع ظاهر احدهما عن الملاقات فلا يكون متلاقيا
بتمامه اذ لا يتصور ان يلاقي كل منهما ظاهر الاخر مع ان احدهما
لا يلاقي البعض وتركب الجسم من الاجزاء لا يتصور بدون ان يكون الوسط
فيهما او اتفق في الترتيب ثم يندفع المنع بالكلية وانما ذكره مع الجواب
فدفع المنع الاول بابطال مسنده المساوي ولا تعرض فيه لدفع المنع الثاني
الخ وثانيا البعض بالفصول المشتركة اقول الاولى ان يجعل
هذا النقل [illegible] الانظار الواردة على دليل المتقدمين لان هذا انما يتوجه
على جواب النظر الثاني ذهب النظام فيه ان الشيء اذا كان له طرفان [illegible]
باحد وجوه الانقسام [illegible] الشيء وذلك لان المكان [illegible]
قرب من مفهومه اللغوي اقول فيه نظر لان هذا مخالف لما نقل عنهم
في الكتب المشهورة الكلامية من ان المكان عند المتكلمين عبارة عن البعد
الموهوم ويسمونه [illegible] الى [illegible] والى الاشراقيين [illegible]
الى المتكلمين [illegible] التي وامّا عند الشيخ وجمهور الحكماء
فمعناهما واحد ويرد على ما قال بعض المحققين بانه خلاف ما صرح به الشيخ
في الشفاء فانه صرح هناك بان الحيز اعم من المكان ووضع الترتيب
كما في الحدود اللهم الا ان يقال اراد بكونهما واحدا انهما يصدقان
على شيء واحد في الجملة وهو المشهور بخلاف المتكلمين فانهما لا يصدقان

لا بعد فان [illegible] عندهم على شيء [illegible] على مقتضى ما نقله الشيخ
والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط
لقسمين اقول هذا بناء على انه يقرأ غير ما لقيه بالنصب وان قرأ
بالرفع على انه فاعل يلقى [illegible] ما يلقى من الطرف حال النفوذ غير ما يلقى منه
حال التماس قبل النفوذ واللازم على التفسير الاول انقسام الطرف
الداخل لقسمين وعلى التفسير الثاني يلزم انقسامه ثلثة اقسام او يجعل
القدر على التفسير الثاني معطوفا على لقيه ويجعل دون اللقاء المتوهم
نازلا منزلة مصدر لقيه ويكون المعنى فيلقى الطرف حال المداخلة غير ما لقيه
حال التماس قبل النفوذ وغير القدر الذي لقيه حال النفوذ لقاء دون لقاء
المتوهم لتمام المداخلة ليسلم الكلام من ان يجعل اللقاء بمعنى الملاقي
ثم لا يخفى عليك انه على غير التفسير الثاني على ما قرره الامام ويحتمل الشارح
[illegible] ان يقال دونه [illegible] دون اللقاء المتوهم للمداخلة موضع المظهر
موضع المضمر لزيادة التوضيح قال بعض المحققين الاولى ان يجعل قوله
والقدر الذي لقيه دليلا آخر على انقسام الوسط والمعنى والقدر
الذي لقاه حال الملامسة اقل من القدر الملاقي في حال تمام المداخلة اقول
هذا بناء على ما سيجيء ان هذا الدليل [illegible] لابطال التداخل والذي
بعد [illegible] لا لابطال التداخل مطلقا على ما صرح به المحقق الشريف
[illegible] دعوى الاولية كانت [illegible] دعوى انقسام الجزء
وان المتكلمين [illegible] ذهبوا الى ان المسافة مركبة [illegible] اعترض
[illegible] بان وجود الاجزاء بالفعل في المسافة لا يوجب وجودها بالفعل
في الحركة لجواز انطباق المتصل في ذاته على المنقسم بالفعل كما يجوز
بالعكس نعم انهم قائلون بما ذكره اقول في الجواب عنه انه [illegible]
[illegible] ان الوحدة الشخصية للحركة [illegible] بالوحدة الشخصية
[illegible] فاذا كانت المسافة [illegible] متعددة بالفعل كانت الحركة
[illegible] كذلك لا محالة واجاب عنه بعض المحققين [illegible] بانهم ذهبوا

الى تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى لاعتقادهم ان الشيء لا ينقسم
الى ما لا يوجد فيه بالفعل في هذه المقدمة مسلمة عند المتكلمين باسرهم وذلك
لما ساعد النظام المخالف في انقسام الجسم الى ما لا يتناهى ووقع في اثبات
الجزء ولما خالفهم الشهرستاني في تلك المقدمة لم تعلل تركب الجسم منها
اذا تمهد ذلك فنقول يمكن تعلل كلام الحاكم على ان المتكلمين لما ذهبوا
الى ان تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى اسسهم على اصولهم تركب الحركة
بالفعل ايضا من تلك الاجزاء اقول لا يخفى ما نقله في قوله وذلك
لما ساعد النظام الى قوله اذا تمهد من المناقشة اذ كان النظام
وقع في اثبات الجزء من حيث لا يشعر به فكذا الشهرستاني وكلام
الشهرستاني تركب الجسم منها فكذا النظام فتأمل فيه الخ
الثانية ان الحركة في جزء لا يتجزى اقول لا يخفى انه
اذا ثبت تلك المقدمة فيكفي في المقصود ولا حاجة الى المقدمة
الاولى لانه اذا لم يكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن لها اول
وآخر ووسط فلو كان لها تلك الحالات كانت قابلة للانقسام
ولعل الاحتياج الى بيان المقدمة الاولى لاحداث رفع الاتصال
مع الانقسام لان يكون الحالات الثلث للحركة موقوفا على اتصال
الحركة وهو لا يظهر الا بالمقدمة الاولى على ما يظهر عند تأمل الاشكال
الثلث الخ وجوابه ان الشيء ما اعتبر المبدأ والمنتهى في الحركة
قال بعض المحققين ما ان قيل المصادرة لا يندفع وذلك لانه انما يكون
القدر الملاقي في حال الملاقاة غير القدر الملاقي في حال السكون اذا كانت
منقسمة او على تقدير عدم الانقسام لا يكون بين التقديرين
مغايرة وهو ظاهر قلت اصحاب الجزء يثبتون الجزء حال الملاقاة
من غير مداخلة وهو ظاهر فاذا ما حصل المداخلة بالحركة نزلهم الفرق
بين القدر الملاقي في حال الاولى والقدر الملاقي في الحال الثانية فيلزم
الانقسام ولكنهم لا يثبتون الاحوال الثلث للحركة في الجزء الذي

في الجزء الذي لا يتجزى اصلا بل هم قائلون بانه امر دفعي لا يتجزى اصلا
فاثبات المتجزي باثبات الاحوال الثلث يكون مصادرة على المطلوب
نعم يرد على قول الشيخ فانه لو صور تحرك في ان الملازمة التي تضمنها
هذه العبارة ممنوعة لجواز ان يكون المداخلة لا بطريق الصعود بل يكون
تلك الاجزاء في اول ملاقاتها متداخلة كما في الاطراف واجيب
بان كلام الشيخ ليس في ابطال المتداخل مطلقا بل ابطال تداخل
اجزاء متناهية بالفعل لها ترتيب ووسط وطرفان ولذلك قال
مداخلة الوسط اقول القسم الذي جزم بوجوده هو نفي الملاقاة
بالكلية مطلقا لا المداخلة الحادثة بعد الملاقاة لا بالاسر فلو حصل الملاقاة
بالاسر بالملاقاة الحادثة لم يتجه الحصر في عدم الملاقاة والملاقاة
بالاسر لجواز ان الملاقاة غير حادثة وان كان القسم الثاني نفي الملاقاة
بالاسر مطلقا كان اثبات القسم الثالث موقوفا على ابطاله وابطال
القسم الاول فلا يتم اثباته حتى الملاقاة بالاسر الحادثة ولا يتجه قول الشارح
اعني لم يرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على قسمين
الحصر وكين اعني الاول والثاني لان الثاني هو الملاقاة بالاسر مطلقا
والمبطل ههنا على هذا التقدير هو الاخص منه اعني تلك الملاقاة
بشرط الحدوث اقول اذا لم يقع التداخل في اول الملاقاة
ظهر لزوم الانقسام ضرورة كونها مماسة في اول الملاقاة
ولا حاجة الى ابطال التداخل بعده اقول يمكن ان يقال
الثلثة المحتملة على تقدير كون الوسط حاجبا للطرفين عن التماس
بناء على ان هذا التقدير لازم لمذهبهم لان تركب الجسم من اجزاء
لا يتجزى لا يتصور الا ان كان طرف ووسط يحجب عن الملاقاة
فالقسم الثاني هو الملاقاة بالاسر على التقدير المذكور كما هو
المتبادر وعلى هذا التقدير لا يحتمل الملاقاة بالاسر الغير الحادثة
فيندفع الايراد الاول لكن يتوجه ان المقصود لو كان ابطال

الملاقات بالاسر الحادثة بعد التماس لم يكف المنفي ما كان ثابتا
لان الثاني هو الملاقات بالاسر الحادثة حين تحقق الوسط
الطرفين من التماس وهو زمان التماس الوسط للطرفين والمنفي
هو الملاقات بالاسر الحادثة بعد التماس ولو سلم ان المقصود ابطال
القسم الثالث مطابقا لما هي التقدير المذكور فنقول ذكر الشيخ
لابطال التداخل دليلين احدهما لابطال التداخل الحادث والثاني
لابطال القسم الآخر الا ان بالثاني يكفي ابطال التداخل مطلقا
واما قوله ايضا فظاهر الورود وعلى ما ذكره من التوجيه اقول
والحق في الجواب عن اصل الايراد بعد صحة ذكرنا هو ان المحقق
وهي ان الملاقات بالاسر في تلك الاجزاء لكونها متحيزة بالذات
مانعة بحوزتها من الامكان مغايرا للجزء من المكان لشغله الجزء
الآخر ولا يتصور الا بالحركة بخلاف الاطراف المتداخلة التي
لا حظ لها من التحيز ولا تشغل حيزا من المكان فانها تتداخل في اول
ملاقاتها من غير حركة لعدم كونها داخلة من المسافة والعرف الحقيقي
على من له لطف قريحة ويمكن ان يكون العذر الملاقاة في حال
التماس غير العذر الملاقاة حال النفوذ واللازم من حركة الجزء المماس
ومداخلته ونفوذه في الاجزاء هو اللازم للملاقات بالاسر في الاجزاء المتحيزة
المتحيزة بالذات فلا مصادرة الخ اعلم ان اتصال الحركة
لا دخل له في بيان المصادرة على المط اقول ان اراد انه لا يتوقف
بيان المصادرة على احد اتصال الحركة بل يكفي فيه احد فنقول انه مسلم
فذلك لا ينافي استدراك احد الاتصال اذ يجوز ان يكون
بالاتصال ايضا وايضا يمكن اثبات المصادرة وان اراد انه
لا دخل لاتصال الحركة في بيان المصادرة اصلا ولا يمكن بيان المصادرة
من جهته اصلا فلا نسلم ان يكون بيان المصادرة بان اثبات الاصول
الثلث للحركة انما يتم اذا كانت متصلة واحدة اي غير منقسمة بالفعل

بالفعل الى اجزاء بل يكون اجزاؤها بالقوة وكون الحركة المتصلة
واحدة انما يتم اذا لم يكن مركبة من اجزاء لا يتجزى اما الاول فلما قرره
عند الجواب عن الاشكال الثالث واما الثاني فلما قرره عند
بيان المقدمة الاولى من ان الحركة عند الحكماء متصلة واحدة من مبدا
المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فكون الحركة غير مركبة
من اجزاء لا يتجزى انما يتم اذا كانت المسافة كذلك اولى تقدير
كون المسافة مركبة لزمهم القول بان الحركة ايضا مركبة من اجزاء
لا يتجزى على ما ذكره في بيان المقدمة الاولى فاتصال الحركة في قوة
اتصال المسافة واتصال المسافة موقوف على ابطال تركب الجسم
من اجزاء لا يتجزى الخ وفيه بحث من وجوه الى قوله والصواب
اقول كلام الشارح المحقق حيث قال ان المداخلة التامة تقتضي
ان يكون الطرف الذي في الوسط صريح في ان هذا الكلام دليل
على امتناع التداخل فيندفع النظر الاول ولم يرد بها بيان قضية
المداخلة للاحكام الثلثة كما هو شأن الجدلي من ابطال المداخل
بمقدماته مسلمة للخصم بل اراد ان التداخل يستلزم خلاف الواقع وحيث
وحاصل كلامه انه لو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لكان هناك الاحتمال
احكام ثلثة تأليف الجسم منها وعدم انقسام اجزائه ووجدان تقدم
المفروض معتبرا في مفهومه وكون الوسط حاجبا للطرفين
عن التماس وهذا الاخير من المقدم اذ تألف الجسم من الاجزاء
المتقاربة المتماسة بالوضع والاشارة لا يتصور بدون ذلك
فنقول ح لو تألف الجسم من تلك الاجزاء فلا يخ اما ان لا يتلاقى
اصلا او يتلاقى بالاسر او يتلاقى لا بالاسر وكل واحد منها من حيث الثلثة
يستلزم بطلان واحد من الثلثة المفروضة حقيقة فهذا
برهان حق لا كلام جدلي ينادي على ذلك ما ذكره من التلخيص
وقول الشارح فحينئذ يقتضي الحكم الثالث اي حين عدم امكان الملاقات

بالكسر وبطلانه وهو القسم الثاني من اقسام الثلثة المذكورة
سابقا الذي كان الشيخ في صدد ابطاله فابطله بوجهين حتى يلزم
الملاقات لا بالكسر وهو القسم الثالث من الاقسام الثلثة المذكورة
فهو حينئذ في الحكم الثالث الذي هو عدم نفي تلك الاجزاء
بيان وتعيين للمقصود من قول الشيخ بل نفي قرايع وهو رجوع
الى الاثبات المطلوب في هو القسم الثالث بعد نفي القسمين
الاول والثاني وقوله الحاصل ان حاصل الدليل المذكور لابطال التداخل
في الفصل السابق وهذا الفصل وهذا لا ينافي كون هذا الفصل
مشتملا على الرجوع الى الدعوى بعد تمام الدليل وعلى ما ذكرنا من فتح
النظر الثاني والثالث ايضا الخ فيه مسامحة لان
الاقسام باعتبار امتناع الملاقات في اقول يمكن ان يراد
بالامتناع ما يتناول البطلان والامتناع فيساوي العدم فحينئذ يرجع
الى المسامحة حيث قال وطريقها القسمة الى الثلثة باعتبار وجود
الملاقات وعدمها ولذلك صح تبديل لازم القسم الاول بناء على ان اللازم
على تقدير عدم ملاقاتها عند تألف الجسم هو الامتناع على ما ذكره بعض
المحققين او الامتناع المذكور فيه ايضا كان عاما كالاول
فيكون منقسمة وهو اخ قال المحقق الشريف قدس سره وهكذا القول
في كل حال فيكون المسافة التي هي طول الجسم مثلا مركبة من اجزاء
لا يتجزى فان قيل يلزم من ذلك كون تلك الاجزاء حاصلة
بالفعل اذ ربما كانت المسافة متصلة واحدة مركبة بالقوة من الاجزاء
كما هو مذهب الشيخ الرئيس في الجسم فلا يثبت الجزء بالفعل وتركب
الجسم منه على زعم جمهور المتكلمين فلا يكون المعارضة معارضة للحجة
النافية لمذهبهم قلنا تلك الحجة كما تبطل مذهبهم تبطل مذهب الشيخ
الشيخ ايضا فان الاجزاء الوهمية لا بد ان تماس في الوهم وصفا
وان يكون الوسط حاجبا للطرفين عن التلاقي في الوهم وان يجعل

وان يجعل امتدادا حجم منه وبهذا الاعتبار صحت المعارضة وظهر انها
لا تدل على احد هذين المذهبين بل على القدر المشترك بينهما
اقول لا يخفى ما في توجيه المعارضة عن التعسف لانه في الجواب
عن اصل السؤال يكفي الوحدة الشخصية للحركة ووحدة الزمان والموضوع
وما فيه الحركة على ما تقرر في موضعه وعلى تقدير ان يكون المسافة
متصلة واحدة مع اتحاد الزمان والموضوع واحد لا بد ان يكون الحركة
من اول المسافة الى اخرها شخصا واحدا متصلا بالذات حقيقة
فلا بد فلا بد ان يكون المسافة مركبة من اجزاء بالفعل لا يتجزى حتى يكون
الحركة في كل جزء جزء حركة واحدة بالشخص لانا نقول لعل كثرة
اجزاء الحركة بالفعل من جهة الكثرة في اجزاء الزمان بالفعل بان يكون
مركبا من الانات فالحركة الواقعة في كل شخص مغاير للحركة الواقعة
في ان اخر وكون اختلاف الاعراض غير موجب للانقسام الموضوع
ليس كليا فتأمل الخ وفي هذا الجواب ضعف لانا نعلم
بالضرورة اقول الحركة الموجودة في الزمان الحاضر
بالضرورة انما هو الحركة بمعنى التوسط وليس كلام المعارض
فيه بل في الحركة المنطبقة على المسافة اللازم من تركبها من الاجزاء التي
لا يتجزى تركب المسافة منها ايضا وكون الحركة بمعنى القطع موجودا
في الزمان الحاضر غير ضروري بل لا يبعد ان يدعى الضرورة
في انها ليست موجودة فيه لانها غير قارة الذات واقول
تفصيل المقام ان يقال ان اريد بالحركة ما هو بمعنى التوسط فنختار
انها موجودة غير منقسمة لكنها غير منطبقة على المسافة وان اريد
ما هو بمعنى القطع فان اريد بوجودها وجودها في الخارج فنمنع وجودها
فيه اولا وعلى تقدير التسليم نختار انها موجودة في الماضي مثلا
دون الزمان الحاضر وقد عرفت ان دعوى الضرورة في وجودها
في الزمان الحاضر غير مسموع انما هي الحركة التوسطية

وان اريد بوجودها وجودها في الوهم فنختار انها موجودة في الوهم
في الزمان الحاضر الغير المنقسم لكن لا يلزم عدم انقسامها
لانها باعتبار الوجود في الوهم قار الذات مجتمع الاجزاء فيه
وعدم استقرارها انما هو باعتبار الوجود الخارجي بمعنى ان تلك
الاجزاء لو وجدت في الخارج لم يجتمع فيه كما سيجيء او باعتبار
الحدوث في الخيال بمعنى انه لا يكون حدوث الجزء الثاني الا بعد
حدوث الجزء الاول لا معه على ما ذكره بعض المحققين وان اريد
بالوجود الحدوث في الخيال وقيل لا نسلم ان الحركة
بمعنى القطع حادثة في الخيال على سبيل التدريج لحدوثها اما في الزمان
الماضي او المستقبل وهما باطلان على ما قرره مر و[illegible]
ان تكون حدوثها في الزمان الحاضر فلو انقسم لزم اجتماع
اجزائها في الحدوث وقد عرفت انه لم كان الجواب ما ذكره
الشارح من اختيار انها حادثة فيه في الخيال في الزمان الماضي
ولا يلزم من عدم حدوثها في الحال في الزمان الماضي عدم حدوثها فيه
مطلقا على ما قرر مشروحا ولا يذهب عليك ان تقرير المعارضة
وذا بلغ هذا المقام صار ادق والطف وتحقيق يتعين جواب الشارح
فلا يبعد ان الشارح حمله على هذا التقرير البالغ واجاب عنها
لان الجواب عنها على التقريرات لا يختلف حد هذا وقد استدل
بعض المحققين على ان الحركة بمعنى القطع غير موجودة في الخارج
بانه اذا قيل للشيء انه موجود في الماضي فلا يصح اما ان يراد ان وجوده
مفارق لصفة المضي فيكون موجودا ومعدوما معا اذ لا معنى
للمضي الا الانقضاء او يراد ان وجوده كان مقارنا لذلك الوصف
الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا
في آن ما لا يكون متصفا بالوجود في آن ما لا يكون موجودا
في المضي لهذا المعنى وتلخيصه ان وجوده لو كان مقارنا

لوصف المضي وهو متصف في الآن بالمضي لزم ان يكون
موجودا في الآن وقس عليه مقارنة الوجود للاستقبال اعني لو كان
مقارنا بالوصف الحضور لزم ان يكون له وجود في آن من الآنات
وهو محال والعبارة الاخرى انه اذا استلزم احد وصفين ولم يجامع
وجوده شيئا منهما لم يوجد اصلا والحركة تستلزم احد امرين
من المضي والاستقبال ووجودها لا يجامع شيئا منهما فلا توجد
اصلا اما الاستلزام فظ اذ لا حضور لها واما انه لا يجامع وجوده
شيئا منهما فلانه لو مضى الآن وليس بموجود الآن ومستقبل
الآن وليس بموجود الآن فظهر انه لا وجود لها في الخارج اصلا
انتهى اقول فمع بطلانه اما اولا فلانه يلزم هذا الدليل على ان الحركة
غير حادثة في الخيال على سبيل التدريج والتعاقب لان حدوثها
في الخيال لم يقع في الزمان الحاضر والا لاجتمع الاجزاء في الحدوث
ولا يكون حدوثها مقارنا لوصف المضي والا لزم ان يكون موجودا
ومعدوما معا اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء ولا يكون حدوثها مقارنا
لوصف الاستقبال بمثل هذا واما ثانيا فبطل ان يقع الاوصاف
الثلثة من المضي والاستقبال والحضور والحال انها اوصاف
تتصف بها الاشياء في طرف الزمان لو كان الحركة موجودة في نفس
الزمان لا بد ان يكون مقارنا لشيء منها في الوجود لا محالة
الخ والعمدة منها ما قال بعض المحققين في هذا اشارة الى وجه آخر
لذكره الاشارة لان النظر السابق لا يكفي في نفي هذا الوهم
بل لا بد فيه من نظر آخر ليظهر انه يستلزم الجزء الذي هو اولا منهم
ثم ثم يظهر بطلانه واما جعل هذا الوجه عمدة لان الوجه الاول
لا يخلو من شوب من حيث انه يمكن في كل صورة اذ في اكثرها استيناف
وجه لا محل له فلا ينضبط والحق ذلك بظاهره لا ينافي ما قرره
من ان ما يكفي النظر السابق في دفعه تعبر عنه بالنسبة اذا نظر

الثابت كاف فيه مع انه غير منه باه شارة اقول محل كلام صاحب
المحاكمات على انه وجه آخر للاشارة حتى يتبادر من كلامه
ميل عليه الشرق وحمله على التحقيق يجعل الكلام اجنبيا
عن المقام لكن يتوجه على هذا الوجه ان ما سبق على ما اعترف به
ان ما يكفي النظر الثابت في دفع معرفته بالسمة ومن المعلوم ان النظر
الثابت يكفي لدفع ترك الجسم من الاجزاء الغير المتناهية وهو المطلوب
من الفصل ثم انه لا يكفي النظر الثابت في استلزام مذهب النظام
القول بالجزء هذا ليس مطلوبا في الفصل بل مقصود الفصل ابطاله
يكفي فيه النظر الثابت فانه قد ثبت مذهب النظام يستلزم
القول بالجزء بالبرهان الذي ذكره الشيخ فابطاله على هو مذهبا
يتوقف على هذا البرهان فلا يكفي النظر الثابت فقوله الذي
ابطل هو هذا اللازم وهو المنقول منه ويكفي فيه الفصل الثابت
كيف ولو كان كذلك لزم على الشيخ تقصير في الاستدلال
الخ معقول هذا الاحتمال بين البطلان قال بعض المحققين
فيه بحث اذ كونه بين البطلان غير ملتفت اليه عندهم بل انما لم يتعرض له
لان دليل نفي التركيب من الجزء الذي لا يتجزى بعينه اذ لا بد
لتلك الاجزاء من ترتب وضعي في الوهم وان يكون الوسط
حاجبا للطرفين عن التلاقي في الوهم ورد انه لم يعده من مذهب السلف
فلانه انما صار مذهبا بعد الشيخ اذ لم ينقل ذلك عن احد من القدماء
وايضا لما كان الدال على نفي التركيب من الجزء يدل على بطلان
هذا الاحتمال لم يحتج الى افراده بالذكر فالاولى في الجواب الثابت
نفي الجزء يستلزم تناهي الانقسام اذ على تقدير التناهي
يلزم المفاسد التي يلزم الجزء كما صرح انفا
الخ هي
واحد الكثرة وحدها هو واحد في نفسه قال بعض المحققين لا نسلم
ان يمتنع وجوب اشتمال الكثرة على الواحد المذكور الا ان يقوم

ان يقوم عليه الدليل بل القدر الضروري هو اشتماله على الواحد
الاضافي فان الكثير من افراد الحيوان لا بد من اشتماله على الحيوان
الواحد ثم لما كان الحيوان الواحد كثيرا في نفسه لتألفه من الاعضاء
المركبة لزم ان يكون فيه عضو واحد ثم لما كان العضو مؤلفا من الاعضاء
البسيطة فلا بد في كل عضو من اشتماله على الواحد اعني
العضو البسيط ثم لما كان العضو البسيط كثرة مجتمعة من الاجزاء العنصرية
لزم ان يكون فيه جزء واحد من تلك الاجزاء العنصرية وهكذا
يجوز ان يكون في جميع المراتب فلا ينتهي الى الواحد في نفسه
اقول لا يخفى فيه نظر لان ما ذكره انما يتوجه لو كان المراد بالواحد
في نفسه ما لا يقبل القسمة بوجه ولا يحل الى الاجزاء اصلا
وليس كذلك بل مراده من الواحد في نفسه ما لا يشتمل بالفعل
على الكثرة وكون الكثرة لا بد ان يشتمل على الواحد بهذا المعنى
امر ضروري لانا نقول لا شك انه يشتمل على جزء فان لم يشتمل
كل الجزء على جزء آخر بالفعل ثبت المطلوب والا ينتقل الكلام الى جزء جزئه
وهكذا فيلزم التسلسل او يصل الى الكثرة حتى يصح ما هو المطلوب وهذا
التوجيه ظاهر الانطباق على كلام الشارح لانه لم يتعرض لدليل
كون الكثير مشتملا على الواحد فلعل دليله لزوم التسلسل الخ واما
توجيه صاحب المحاكمات حيث منعه بانه لا معنى للكثرة الا مجموع
الاشياء التي كل واحد يكون في نفسه شيئا واحدا فمعنى كلامه اذا لا هي
ان مراده ان حقيقة الكثرة لما كانت هي المؤلفة من الواحد
يقتضي تحقق الكثرة تحقق الواحد ويمكن توجيهه بالعناية بان يقال
معناه انه لا يعقل ولا يتصور الكثرة الا بان يكون مجموع الاشياء
التي كل واحد واحد في نفسه حتى لا يلزم التسلسل لكن سيجي
في كلام الشيخ في البحث الثالث ما يدل على تفسيره عبارة المحاكمات
ويمكن ان يقال كل كثرة انما تألف من وحدات مخصوصة مثلا الكثرة

الشخصية انما يتألف من وحدات شخصية وكثرة الافراد انما يتألف
من وحدات الافراد وهكذا كثرة الاجزاء انما يتألف من وحدات
الاجزاء وفيها لكن فيه ليس لبعض الاجزاء خصوصية ليصير هو واحد
وبعض اخر كذلك حتى يقال انها مشتملة على جزء واحد
في الجملة بل يلحق واحد جزء ولي للكثرة المبالغة كما يظهر بالتأمل وبه
يندفع ما اورده فتأمل جدا انتهى اقول يمكن اثبات الجزء على
النظام بطريق آخر وهو انا اذا وضعنا راس مخروط مثلا على سطح
فلا بد ان يماس من السطح شيئا غير منقسم اصلا فان كان جوهرا
ثبت المط وان كان عرضا فان كان قائما بجوهر كذلك فهو المط
وان كان بجوهر منقسم الى اجزاء بالقوة فهو خلاف ما ذهب اليه
النظام وان كان منقسما بالعقل فنقول من المعلوم بالضرورة
ان الاجزاء التي لم يكن فيها التماس ويلاقي للعرض المذكور لم يكن
مدخل في حلول ذلك العرض بخلاف ما اذا كان الجسم متصلا
واحدا فان العرض الغير المنقسم هناك قائم بالمجموع لان المجموع
هو الموجود الواحد ح الخ ولا حاجة لهم الى التزام
الطفرة قال شارح المقاصد الامور التي يوجد شيئا فشيئا
من بدايته الى نهايته فامتناع كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة
والقول به خروج عن طريق الحق وقد حرره بعض المحققين
بان اجزاء الزمان متعاقبة في الحدوث ونعلم قطعا انه اذا حدثت
من مبدا معين ثم ان وهكذا الى ان لم يبلغ تلك
الاجزاء مبلغ اللاتناهي وذلك ضروري وانكاره مكابرة
فاحشة فلعل النظام هرب من تلك المكابرة الى التزام
الطفرة اقول لا يخفى على المنصف ان التزام الطفرة
افحش من هذا وان كان فاحشا ايضا على ما نقلنا وقال
صاحب المحاكمات في الحكمة الذي ومنع الشيء ففيه مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه

يمكن ان يجاب بان مثل هذا القياس انما يكون الحد الاوسط
لا يتكرر بتمامه بل بنقيضه مثل قولنا زيد من عمرو وعمرو كاتب بالقياس
الى قولنا زيد ابن كاتب كان قياسا معتبرا صحيح الانتاج ولا يحتاج
فيه الى ملاحظة مقدمة اخرى اجنبية كقياس المساوات ولكان انما
يكون الحد الاوسط بتمامه مكررا ابديهي الانتاج في الشكل الاول
فلكذا مثل هذا لكن بالرجوع الى الوجدان هذا التحقيق ما افاده
بعض المحققين موافقا لما ذكره العلامة الرازي فاحفظ ذلك
التحقيق فانه بذلك حقيق وقس عليه نظائره ولا تتعب نفسك
بارتكاب التكلف بارجاعه الى ما هو المشهور كما فعل صاحب
الى كاتب فتدبر الخ ويمكن لهم ان يمنعوا التجويز
الذي ادخل رد عليهم بعضهم بان النظام انما وقع في القول بان الاجزاء
الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم لانقسامات الغير
المتناهية كما مر فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية
بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست
من هذا القبيل انتهى اقول الاجزاء المتداخلة الاجزاء بالفعل
لانها متمايزة في الوجود الا انها ليست متمايزة في الوضع فالاولى
ان يقال انما وقع النظام في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة
القول بقبول الجسم لانقسامات الغير المتناهية الى اجزاء متمايزة
في الوضع والاشارة والاجزاء المتداخلة ليست كذلك ويمكن توجيه
كلامه عليه بالعناية بان يقال اراد بالاجزاء بالفعل الاجزاء المقدارية
المتناهية بالوضع والاشارة الش ح فينبغي ان يحمل الكثرة
على الاضافية قال بعض المحققين في عدم صدق الكثرة الاضافية
على الاثنين تأمل فانه كثير بالنسبة الى الواحد كيف فالواحد
نصف الاثنين فان الاثنين ضعفه والضعف كثير بالنسبة
الى النصف نعم لا يكون باكثر من الواحد اذ الواحد ليس كثيرا الخ قول

الكثرة والقلة الاضافية قد صرحوا بانهما من خواص الكم المنفصل
فلم يتحقق في الواحد وما استدل به ان الواحد نصف الاثنين
فالاثنان ضعفه والنصف كبر بالنسبة الى نصفه فدلالته على ما
مطلوبه من اثبات الكثرة الاضافية في الاثنين اذ لا يلزم من كل
ما هو نصف لشي ان يكون قليلا اضافيا بالقياس اليه وان كان
قليلا حقيقيا فتامل الخ واعلم ان المقدمة القائلة بان كل
كثرة متناهية يوجد فيها الواحد والمتناهي مستدرك في الاستدلال
اقول يمكن ان يق هذه المقدمة لدفع وهم ان الكثرة المتناهية
لا يوجد فيها الواحد والمتناهي لو ضمت بالكثرة الغير المتناهية وبعض
تاملية اثبات الجسم المتناهي الاجزاء في ضمن الجسم الغير المتناهي
الاجزاء وبالاستقلال البعض لو تم ان الاجزاء المتناهية لو لم يوجد
بالاستقلال ح لا يتوقف المط على وجود هذا الجسم في ضمن الغير
المتناهي الاجزاء على ان اشتمال المتناهي على الواحد مما لا بد
من ملاحظته عند قوله ليحصل حجم زائد من حجم الواحد اذ معلوم
ان المراد من الواحد هو الواحد الذي يشتمل على المتناهي فتامل
قال بعض المحققين ذكر المتناهي لبيان كلية الكبرى كانه قال
الكثرة من حيث انه كثرة يقتضي اشتمالها على الواحد
والمتناهي ولا يدخل في ذلك لكون الكثرة متناهية او غير متناهية
اشارة الى دفع وهم ربما يعرض لبعض الاذهان من ان الكثرة
الغير المتناهية لا يجب اشتمالها على الواحد اقول لو خص الكثرة
بالغير المتناهية لغيت من كلمها وهم المعترض ليس الا
ان لا حاجة الى هذا التعميم بل يكفي التخصيص بالغير المتناهي
واما ما ذكره من انه اشارة الى دفع وهم التخصيص بالمتناهي
فبعيد عن الصواب اذ مقصود المعترض انه لم لم يختص الحكم
بغير المتناهي لا انه لم لا يختص بالمتناهي وحين يختص الحكم بغير

بغير المتناهي لا مجال لذلك الوهم وهو ظ والظ ان لفظ الغير
مع غير المتناهي زيادة وقعت من الناسخ فرجع الى ما ذكرنا
الخ وتحرير المنع اريد بقولكم في اقول تقرير الكلام ان تلك الكثرة
الغير المتناهية التي يتالف منها الجسم اما ان يشتمل على كثرة
متناهية كان حجمها ازيد من حجم الواحد او لا يشتمل على كثرة كذلك اصلا
والثاني يستلزم ان لا يكون التاليف مفيدا لازدياد الحجم اصلا
والاول يوجب المط على ما سيقرره وايضا يقول النظام واني اختار
كون الجسم مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بناء على اعترافه بان الجسم
يقبل انقساما غير متناهية وظ ان هذه القسمة الى اجزاء مقدارية
متساوية في الوضع فلا بد له من القول بوجود اجزاء غير متناهية غير متداخلة
وعند هذا الظ ان برهان التطبيق يجري في نفسه اذ يلزم زيادة
غير المتناهية المنفق النظام عن الاخرى واثبات كون المقدار
الحاصل من الاجزاء الغير المتناهية غير متناه بحسب المقدار مبني على هذا
فتامل واما الجواب الذي ذكره فمنظور فيه اذ الدليل الاول الذي
ذكره الشيخ لابطال التداخل انما يدل على بطلان التداخل الحادث
بعد الملاقات على ما ذكره المحقق الطوسي قدس سره واشار اليه
صاحب المحاكمات حيث قال وجواب السؤال مقدر فيه ان يورد وان
لا نم ان المداخلة يستلزم ان يكون للطرف حالان او حال وانما يكون
كذلك لو لم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل انتهى وعلم منه ان الدليل
المذكور انما يدل على امتناع التداخل الحادث واما الدليل الثاني فانما
يدل على بطلان التداخل فيما يتحقق فيه الوسط والطرف وازدياد
الحجم فاذا فرضت اجزاء متداخلة لم يكن من اجزاء الجسم او لم يكن
من اجزائها المقدارية فعدم تحقق الوسط والطرف ح وعدم ازدياد
الحجم ليس بمحذور فتامل ويمكن توجيه كلامه بما حققناه فيرجع
الى ما ذكرنا فتدبر الشرح التحقيق لا يفيدها ايضا

يمكن ان يعارض ويقال الاجزاء المتباينة هي التداخل لانه لو تداخلت لتقدم
او يحدث جزء واحد فيلزم عدم تحقق التأليف والتداخل
لان التأليف فرع وجود المتألف منه والتداخل فرع وجود المتداخلين
ولا يتقدم فان الحد الجزءان حقيقة بان يكون هناك جزء واحد
كان جزءا وذلك لزم اتحاد الاثنين المستحيل على ما سيجيء
وهل هذا الا مثل ان يكون هناك شخص واحد كان زيدا وعمرا معا
وان كان الجزءان موجودين ولم يتحدا كانا اثنين الخ
ان قطرا من الدائرة اذا قاطع قطرا آخر حدث نقطة التقاطع
يشعر بان تقاطع القطرين يتحقق واحدة وهي تقاطع القطر
الاخر بهما حدث نقطتان اخريان وليس كذلك اذ حين تقاطع القطرين
حدث اربع نقط لانقسام كل من الخطين بقسمين في وتدل عليه
كلام الشارح هنا حيث قال النقطة التي هي اطراف انصاف اقطار
الدوائر يجتمع عند المركز الشارح فلذلك حكم الشيخ
بارتفاع التعدد على سبيل التجويز هذا التجويز بالنظر الى ماهيته
ارتفاع التعدد لانه يرتفع التعدد بحسب الوضع ولا يرتفع
التعدد العقلي في نفس الامر وكون رفع التعدد بحسب الوضع
محذورا على ما يستفاد من عبارة الشيخ بناء على ان تركب الجسم
انما هو من الاجزاء المتعددة بحسب الوضع اقول لا يخفى انه لو حمل
كلام الامام على انه اراد بالتمايز العددي الذي نفاه التمايز
العددي بحسب الوضع بان يكون تلك الآحاد متمايزة ومنفصلا لم
كلامه ولم يرد عليه شيء لانا اوردناه ولاما اورده الشارح من المنع
فتأمل الشارح بل الآحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها
اقول لا يخفى على الناظر ان ضمير منها في قوله وان كل
كثرة متناهية منها يعود الى ما يعود اليه ضمير منها في قوله فاذا كان
كل متناه يوجد منها وذلك الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقال

الا ان يقال ضمير منها في الاول عائد الى الآحاد المدلول عليه بقوله
فان الواحد والمتناهي موجودان ويحمل قول الشارح تقديره كل عدد
متناه من الكثرة على انه بيان لحاصل المعنى الخ اذ حصول
الامتدادات الثلث لا يتوقف على انضمام التراكيب بل يكفي فيه
انضمام اربعة اجزاء اقول هذا انما هو قول جمهور المتكلمين واما
النظام القائل بان كل جسم لا بد ان يكون اجزاؤه غير متناهية فكيف
يقول بهذا التحقيق وان اريد انه يلزم عليه ان ذلك الموقف
ففيه انه انما يلزم عليه ذلك لو اكتفى في ان تحقق الجسم
الثلث مطلق سواء كانت متقاطعة على زوايا قوائم اولا كما ذهب
اليه بعض المتكلمين واما لو اشترط كون تلك الابعاد لا بد ان يكون
متقاطعة على زوايا قوائم فلا يلزم على هذا المذهب وهو الاكتفاء
بتحقق الابعاد في الجملة يكفي في تحقق الجسم اجزاء ثلثة ولا يحتاج
الى الاربعة على ما صرحوا فيه ذكر التطابق يستند ذلك البعض هنا
واقول الحق ان يحمل كلام الشارح على انه لا يحتاج في تحصيل الجسم
الى تحصيل الكثرات ولا باعتبار التأليف بين الاجزاء الثلثة ثم اعتبار
التأليف بين تلك الكثرات بل يكفي تألف واحد من تلك
الاجزاء في الجهات الثلث والحاصل ان ما ذكره الامام من التوجيه
يلزم زيادة رتب تحصيل الجسم لا حاجة اليها الشارح وكان
الافضل للشارح الاولى تقديمه على التوجيه وبيان فساده ثم الاضراب عنه
الى ما ذكره اولا بتوجيه كلامه لا لانه اكثر فائدة على ما يشعر به
كلام الى كانت الشارح بل قصده بيان ان الاحكام
المتناهية المقادير لا يتألف من لا يتناهى اصلا اقول في هذا العقد
فوائد اولها ان السلب الكلي اسد عماد السحاب اللهقي
الذي هو دعوى الخصم وثانيها انه يلزم فيها هو مذهب الحكماء من ان
كل جسم منفرد متصل واحد قابل القسمة الى غير النهاية مع دليل

نفي التركيب من الاجزاء المتناهية كما هو مذهب الجمهور وفيه تامل
اذ بهذا الدليل وحده يمكن اثبات ما هو مذهب الحكيم بلا احتياج
الى ما استدل به على النظام لا يتم اثباته وان كان جاريا في نفي التركيب
من الاجزاء الغير المتناهية لكن الشيخ لم يجر فيه لانا نقول هذا الدليل
على ما سنذكره الشارح انما اقام الشيخ على نفي دعوى الجمهور
وهو كون كل جسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى متناهية فهو انما اجرا
في دفع الايجاب الكلي فلا ننظر الى الاجزاء اللامتناهية هو مذهب
الحكماء مع العصمة ايضا نعم يمكن اجراؤه في السلب الكلي وما لا
ما سنظهر عند ترتيب المقدمات وتحصيل الجسم المتصل
الشارح لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه
كنسبة متناه الى غير متناه اقول في تقريره ايماء الى ان
قول الشيخ يكون نسبة الاحاد والمتناهية الى الاحاد الغير المتناهية
كنسبة متناه الى غير متناه غير مناسب لسوق الكلام لانه في ذكر
انه يلزم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه
فاذا تسهل نقيض التالي فينبغي ان يقول لكن ازدياد
الحجم بحسب ازدياد التأليف والسطح فنسبة الجسم الى الجسم نسبة
متناه الى غير متناه لانا كنسبة الاجزاء الى الاجزاء بناء على ان ازدياد
الجسم بحسب ازدياد التأليف لا ان نسبة الاحاد الى الاحاد نسبة
متناه الى غير متناه وتوجيه كلام الشيخ يحتاج الى عناية يظهر بادنى تامل
فتامل الحجم احدهما ان كان في قوله لكان جسم
اقول الاظهر ان يقال مقصوده ان يحصل الجسم مبني اي يحصل
مقدما باعتبار النسبة وفي توجيه الشارح يصير الكلام هكذا دون
توجيه الامام الحكم فلا احتياج الى تحصيل ولا الى ما يتوقف
عليه تحصيل الجسم من كون حجم الاثنين ازيد من حجم الواحد
اذ الكل واحد حجم غير منقسم كما هو مذهبهم وما ذكره من الايجاد

من الايجاد بالنوع لعله النسبة مخصوص بالنسب بين الاعداد
الى ان يحصل بالنسبة بين المقادير وح يتوجه حدوث الاعداد
مستند المنع قوله المنسوب لا بد ان يكون كما او حجما اليه
ما له بعدا د مثلا منسوب اليه فالمراد لا انضمام اليه بعض او الى الاجزاء
الاحادية له حتى يقع النسب من الاعداد وعلى تقدير اشتمالها على الاجزاء
الصورية وح لا يكون مركبة من اعداد وحدها وعلى تقدير عدم اشتمالها
عليها وح لا فرق بين تفوتها باعداد وحدها وبين تفوتها منفصل العدد
بتلك العدد هذا وانما قوله وتعلق العائدة اتمام الحجة به
كما ذكر ظاهره اشارة الى حرره في توجيه كلام الشيخ فان المقصود
انما يصير لزومه اذا جعل التالي تحقق الجسم لا كونه متحقق العقد
وفيه انه لو حذف الجسم واكتفى بالحجم وجعل التالي تحققه تحصل المقصود
والاظهر ان يقال على مذهب المتكلمين وان صح نسبة الخط
الى السطح والسطح الى الجسم لكن على مذهب الحكماء المحققين
لا يقع ما يسمح فصل الجسم الا حتى يمكن له بيان النسبة في الواقع
بحيث لا يتوجه المناقشة عليه اصلا والقول يمكن ان يوجه
ايضا فائدته الايماء الى التطبيق الاجمالي لمن قصده على ذكر ما الشارح من بيان
واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا التقدير لكفاه في المناقضة
الشارح اقول انه لم يقل في اثباته لا يتركب الجسم اقول
انما يتوجه لو حمل قول الشيخ الى ما لا يتصل على ما لا ينقسم بوجه
اي لا يقبل الانقسام اصلا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما وفرضا
على ما هو شان الجزء الذي لا يتجزى اما اذا حمل على معنى ما لا ينفصل بالفعل
الى اجزاء ليس اجزاء بالفعل على ما هو الظاهر المتبادر من لفظ الانفصال
اذ الظاهر انه بسبب صغره الانفصال بسبب امكانه وقابليته يدل عليه
قول الشيخ فقد وجب امكان وجود جسم ليس له امتداد مقاطع
او من الظاهر ان المراد بسبب العصمة الفعل عن الجسم المفروض

لا بسبب قابليتها فلا يتوجه وحاصل كلام الشيخ ره ان الجسم لا يجوز
ان يكون له مفاصل غير متناهية واما اشتماله على مفاصل متناهية
فليس بواجب اما اذا كانت تلك المفاصل غير قابلة للانقسام اصلا
فيما مر من ابطال مذهب جمهور المتكلمين من انه ممتنع اما اذا كانت قابلة
للانقسام فلانه وان كان جائزا لكنه غير واجب اذ لا بد من الانتهاء
الى جسم ليس منفصلا بالفعل والا لزم الشى ويلزم كون كل جسم مشتمل
على الجميع غير متناهي القدر والامر الدائر بين الممتنع والممكن كان جائزا
لا واجبا ولا ممتنعا وهذا بناء على ان الشيخ لم يخص الكلام بالجسم المفرد
وعلى وجه لم يتوجه السؤال الذي ذكره صاحب المحاكمات بقوله فان قيل ثبتت
الاساس بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفاصل الى لا ينفصل فيه
الحق ان وجه العدول من نفي الكل الى نفي كل الاجزاء قال
المحقق الشريف قدس سره منشأ الاعتراض توهم ان قول الشارح
يثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد سالبة جزئية
وليس كذلك فانه سالبة كلية اذ قد صرحوا بان ليس كل ليس سور السالبة
الكلية بخلاف ليس كل فمعنى الكلام يثبت ان لا شيء من الانقسامات
بحاصل في الجسم المفرد بل يثبت ان بعض الاجسام مطلقا غير منقسم
بالفعل لان المفرد بعض منها وانما قال ذلك موافقة لكلام الشيخ
لانه اراد بعض الاجسام المفردة كما توهم المعترض وما ذكرناه
وان لم يكن متبادرا من العبارة فلا اقل من ان يكون احتمالا
فيحمل عليه دفعا للاعتراض انتهى اقول يرجح كلام الشيخ
على ما ذكره قدس سره من التوجيه الى ان لا شيء من الانقسامات بحاصل
في الجسم المفرد فثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل والجسم المفرد
بعض من الجسم المطلق الذي جعله الشيخ عنوانا فلهذا قال الشيخ
فقد ثبت وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وهو في قوة الجزئية
ولم يقل فقد ثبت ان الجميع اجسام كذلك فانه في قوة الكلية وهذا

وهذا بعينه ما ذكره صاحب المحاكمات في توجيه كلام الشيخ حيث قال
ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الا انفصال الاجسام
المفردة الى بعض الاجسام ولكنه لا يوافق ما ذكره الشارح في توجيه
قول الشيخ بل يجب ان يكون حيث جعل قول الشيخ في الفصل الاول
لرد مذهب الجمهور رفعا للايجاب الكلي الذي في قوة السلب الجزئي
ولهذا قال والثانية جزئية اذ الجسم الذي ظن الجمهور انه ذو مفاصل
هو الجسم المفرد لان الاحتمالات الاربعة المذكورة على صحة النفي
انما اوردت في الجسم المفرد فهو المتنازع فيه بينهم انه ذو مفاصل
متناهية او غير متناهية ذكره الشارح هناك ورابعها كونه اي الجسم
المفرد غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات متناهية
وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته وابطال الخصم
المؤلف فيصح القول فيه ان شاء الله تعالى وقال هناك المحقق
عند قول الشيخ وهم واشارة لما اورد في هذا الفصل ابطال الراي
الاول من الاربعة المذكورة والمذكورة هو كون الجسم المفرد
مؤلفا من اجزاء غير منقسمة اصلا فاللازم بعد الابطال ليس الا ان بعض
الاجسام المفردة غير منقسم الى مفاصل متناهية لا ان كل جسم مفرد
كذلك نعم ما ذكره الشيخ يكفي اجزاؤه في كل جسم مفرد ثبت
السلب الكلي لكنه انما تام الدليل صريحا على رفع الايجاب الكلي
واللازم فيه صريحا ليس الا الجزئية لا الكلية فلهذا ذكر الشيء
الجزئية على وفق كلام الشيخ فيندفع اعتراض صاحب المحاكمات
بلا ارتكاب ما يخالف التوجيه الذي ذكره بقول الشيخ يجب
ان يكون وظن ايضا ان مراد الشيخ من الجسم هو الجسم المفرد
لان الكلام انما هو فيه فلا يحسن قوله قدس سره بل يثبت ان بعض
الاجسام مطلقا غير منقسم بالفعل لان المفرد بعض منها لانه مبني
على ان يكون مراد الشيخ من الجسم المطلق وقد عرفت انه ليس كذلك

وكذا الظاهر في ما ذكره صاحب المحاكمات لتوجيه جزئية النتيجة
على نقيض انها لانه مبني ايضا على الزعم المذكور الش
لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية
الاقدار قال بعض المحققين فيه نظر لان دليل نفي الجزء الذي لا يتجزى
ينفي تركب الاجسام مطلقا فان المحالات المذكورة في الفصل الاول
لازمة على تقدير عدم تناهي الاجزاء سواء كان الجسم متناهيا او غير متناه
نعم المحالات المخصوصة بهذا المذهب انما يلزم من اجزاء الاجسام المتناهية
الاقدار وذلك لا يوجب عدم ثبوت الكلية فان ما علم ثبوته
في الفصل الاول اولى مما علم في الفصل الثاني لانه قد فرع عليه الفصل الثاني
فهو بالوضع والتسليم فيه اولى مما علم فيه ولا اقل من ان يكون
مساويا له بل نقول تركب الجسم الغير المتناهي من الاجزاء الغير المتناهية
يستلزم تركب الجسم المتناهي منها وبطلان اللازم يستلزم بطلان
الملزوم ويمكن الاعتذار عن هذا بان هذا نظر الى ما هو خارج
عن المذكور في هذا الموضع انتهى اقول الشيخ اورد القضية
الاولى مهملة والشارح في بيان النكتة في ذلك مع ان الظاهر ايرادها
كلية لانه هو اللائق بالمقدمات البرهانية وما يدل عليه المهملة يدل
على الكلية ويكفي لذلك ان الفصل المعقود لابطال تركب الجسم من الاجزاء الغير
المتناهية لا يدل على بطلان تركب الجسم الغير المتناهي منها وكون ما ذكره
في الفصل الاول الذي عقد لابطال مذهب آخر يجري فيه لا يصحح
وصحة النكتة المذكورة واما قوله بل نقول تركب الجسم الغير المتناهي
فنقول ان اثبت الملازمة بان نصف الجسم الغير المتناهي
الاجزاء غير المتناهي الاجزاء والا فلا يحصل الاجزاء الغير المتناهية من امرين
متساويين متناهيين مع ان نصف الجسم الغير المتناهي القدر
اذ لو كان متناهيا من جانب كان متناهيا بالضرورة فنقول الجسم الذي
لا يقبل التنصيف وليس نصفه الا ان متناهيا من جانب وان ثبت

وان اثبت بان العلة مشتركة وهي عدم انتهاء القسمة الى حد
فعلى تقدير التسليم كانت اتفاقية لا لزومية لان التالي لا يلزم
من المقدم بل من ان الجسم قابل للقسمة الى غير النهاية على ان لزومية
ايضا محل نظر وتامل فتامل الخ واما ان المط جزئي فلظ
الشرح قال بعض المحققين اقول ظاهر الشرح انه لما لم يثبت
ان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء التي لا تتجزى الغير المتناهية
بل انه ثبت ان الجسم المتناهي كذلك فلم يثبت الاتصال الا
في بعض الاجسام اذ الجسم الغير المتناهي على تقدير امكانه يجوز
ان يكون مركبا من اجزاء غير متناهية فلا يكون متصلا والنظر الذي
اورده غير وارد على الشيخ ولانه اذا ثبت ان الاجسام
المتناهية الاقدار غير مشتملة على الاجزاء التي لا تتجزى الغير المتناهية
وان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية
فقد ثبت ان بعض الاجسام متصل واحد لان كل جسم متناه اخذ
فاما ان لا يكون له جزء اصلا او اجزاء هي اجسام ولا يتسلسل بل ينتهي
الى جسم لا يكون له جزء اقول هذا القائل وجه كلام الشيخ
بجعل القضية جزئية لانها لو كانت جزئية لكانت لها مدخل في جزئية
النتيجة ولم يبين احتمال القضية الاولى مستقلا في جزئيتها على ما زعمه
هذا القائل المحقق ولم يبين ما ذكره في جواب النظر صحيحا اذ لا يصح
قوله لانه اذا ثبت ان الاجسام المتناهية الاقدار غير مشتملة
على الاجزاء التي لا تتجزى الغير المتناهية وان كل جسم غير مشتمل
على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام
متصل واحد لانه لم يثبت ان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء المتجزية
المتناهية هذا ان اخذت القضية موجبة كلية كما هو الظاهر وان اخذت
رفعا للايجاب الكلي لم يترتب عليه قوله لان كل جسم متناه
على انه ح لم يثبت ان بعض الاجسام متصل اصلا لان القضية السالبة

لو كانت جزئية لجوزان يكون صدقها بان الجسم الغير المتناهي غير متناف
من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية والاجسام المتناهية باسرها
مؤلفة من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية اللهم الا ان يخص الجسم في المقدمة
الثانية بالمتناهية ايضا اقول في جواب النظر القضية
الاولى وان كانت مهملة نظرا الى جعل العنوان جسما مطلقا لكن
بعد التخصيص بالمتناهي صارت كلية وقد صرح به الشارح فيما مر حيث
قال لكنه لم يقنع بهذا القدر بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير
لا يتألف مما لا يتناهى اصلا والقضية الثانية لو كانت كما مر يلزم
الايجاب الكلي كان صريحا السلب الجزئي فبالنظر الى اقامة الحجة
واجراء الدليل كانت الاولى كلية بعد التخصيص والثانية جزئية
واعتبر في الثانية ايضا التخصيص بالمتناهي على ما عرفت وان كان
الدليل الذي ذكره الشيخ لابطال هذا المذهب يكفي اجزاؤه
واقامته في السلب الكلي وح نقول النتيجة نتيجة الكلية والجزئية
ونتيجة الكلية الجزئية يكون جزئية فالنتيجة جزئية فان قلت
كون النتيجة جزئية ليس لكون احدى المقدمتين جزئية بل
لكون الاستدلال بالشكل الثالث حتى لو كانت المقدمتين
معا كلية لكانت النتيجة ايضا جزئية لانه يمكن الاستدلال
بالشكل الاول وح لا يكون جزئية النتيجة بخصوصية الشكل بل
المقدمة لانا نقول ارتداده الى الشكل الاول لا يكون
بعكس الكلية والا لكان الاستدلال بالجزئيتين بل بعكس الجزئية
وجعلها صغرى والكلية كبرى وح نقول لا مدخل لجزئيتها في جزئية
النتيجة لانها لو كانت كلية ايضا لكانت بعكس جزئية قلت
لا شك ان جزئيات المقدمات صارت سببا لجزئية النتيجة
كما ان الشكل الثالث ايضا سبب لها فاذا اجتمعا امكن
الاستناد الى ايها اريد وذلك كما اسنده صاحب المحاكمات

المحاكمات جزئية النتيجة الى كون الاستدلال بالشكل الثالث
ومن الظاهر ان البيان المذكور جار فيه بان يقال كون الاستدلال
بالشكل الثالث ليس بجزئية النتيجة بجزئية المقدمة اذ لو فرض ان الاستدلال
بالمقدمة الجزئية بالاشكال الاخر لكانت النتيجة جزئية على انا نقول
كلام الشارح لا يدل ان جزئية المقدمة سبب لجزئية النتيجة بل ادعى
استلزام الاولى الثانية وذلك حق لا يمكن النزاع فيه
الخ لانا نقول لا نم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل فكرر بعض
المحققين انه اذا احد التالي على ستة بالسفسطة فلا اتجاه
لهذا والمعنى ح لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان كل جسم
اما مشتملا على مفاصل غير متناهية او مشتملا على مفاصل متناهية واللازم
باطل وكذا ابطال التالي اقول على تقدير كون القضية الاولى
مهملة ولكانت في قوة الجزئية والثانية جزئية لا يكون بطلان التالي
سالبا الخ لا ابق النتيجة انما هي قولنا بعض الاجسام
لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى قال بعض المحققين في كون النتيجة ذلك
مناقشة فان القياس المذكور هو ان كل جسم لا يشتمل
على اجزاء لا يتجزى غير متناهية وكل جسم لا يشتمل على اجزاء
لا يتجزى متناهية فالنتيجة بعض ما لا يشتمل عليه اجزاء لا يتجزى غير متناهية
لا يشتمل عليه اجزاء لا يتجزى متناهية وهي اعم مما جعله نتيجة اذ ما لا يشتمل
على اجزاء لا يتجزى غير متناهية صادقا على غير الجسم ولا يكفي التقييد
بما من شانه الاشتمال على زعم الاختصاص بالجسم اذ ليس من شان
الجسم ذلك الاشتمال ليصح غير الجسم بهذا القيد وان ضم اليه
ان الجسم منتف لسلب الاشتمال على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية
وغير المتناهية بحكم المقدمتين كان اللازم كلية لا جزئية اذ الحكم في المقدمتين
على جميع افراد الجسم لا على البعض اقول الشرط في انتاج الشكل
المذكور هو اتحاد الاصغر والاكبر ليتلاقيان في الاوسط الذي هو

هو موضوع لها فاللازم من المقدمتين ان بعض ما لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى
غير متناهية من الجسم لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى متناهية
الخ وان دخل في الوهم والفرض فقد اشار في شرح المقاصد الى الجواب
عن هذا وقرره بعض المحققين حيث قال الش جعل الانفصال
مقسم الوجود للشئ المتصل الذي احدهما الافتراق وجعل
باختلاف العرضين انفصالا في الخارج لا افتراقا ولعله اراد بالانفصال
في الخارج الامتياز بوصف خارجي لا حدوث شيئين في الخارج فحاصل
كلام الشيخ ان الانفصال اما بالفك والقطع او الامتياز
اما بسبب الاوصاف الخارجية او بمحض الوهم والفرض ويرجع قول
الى التقسيم الذي صوره صاحب المحاكمات الخ
يستلزم اشتمال الجسم على اجزاء متناهية بالفعل في الخارج اقول
فيه بحث لان هذا انما يلزم لو لم يعد اختلاف العرضين باختلاف
العرضين القارين اما اذا قيد به كما في اكثر نسخ المتن والشرح فلا يلزم
ولعل هذا منه مبني على ما سيورد من ان الفرق بين الاعراض القارة
وغير القارة ضعيف يحكم العقل بنفسه وانت خبير بان دعوى عدم الفرق
اولى بان يحكم عليه بالضعف اما باجزائه في الملاقات فبان
اذا لاقى جسمان جسما واحدا من جهتين ينقسم هذا الجسم المتوسط
الى قسمين فيحصل فيه القسمة بالفعل فالضرورة يحصل فيه وسط
مشترك بين القسمين ثم نعول وقع كل من القسمين بين الآخر
والجسم الذي لاقاه ينقسم قسمين آخرين وهكذا وهذا الحكم
في المحاذات يمكن بادنى تغير وذلك بان نفرض كل قسم من الجسم المفروض
المنقسم قسمين [illegible] وقوعه بين جسمين كما ذكرنا له وقوع كل
عن احد جانبيه بين واحد من ذينك الجسمين وبين القسم الذي
لم يكن محاذيا لهذا القسم او المحاذات وقعت قسمة الملاقات
وهذا ظاهر بادنى تامل فتامل الخ لانا نقول المغايرة

المغايرة انما هي باختلاف العرضين اقول انت خبير بان اختلاف
الجهة التغليبية لا يفيد في جواز اجتماع المتقابلين بل لا بد من اختلاف
الحيثية التقييدية بحيث يغاير المحل ومن المعلوم ان تحصيل المحل من حيث
يصلح للمحلية مقدم على عروض العرض الحال فلو كانت الحيثية التي بها
يصلح المحل للمحلية من اقسام العرض لزم الدور فالصواب ان يقال
كما اشار بعض المحققين ان المحل الواحد المتصلة من حيث انقسامه
الى هذا النصف محل لاحدهما ومن حيث انقسامها الى النصف الآخر
محل للآخر فان قلت امتياز محل السواد عن محل البياض ان كان بحسب
الخارج كان المحلان المتمايزين في الخارج وهو يستلزم تعددهما
فيلزم في الخارج الانفصال الخارجي وان لم يكن بحسب الخارج كان المحل
الغير المتميز في الخارج موجبا لتميز العرض في الخارج فيكون التميز الوهمي
موجبا للتميز الخارجي قلت الامتياز مطلق من الصفات
الذهنية التي يتصف بها الاشياء في الذهن فان اردت بالامتياز
في الخارج انفصال المحل فنختار الشق الثاني ولا محذور لان امتياز
العرض ليس في الخارج ايضا وان اردت كون المتصف موجودا
في الخارج فنختار الشق الاول ثم تردد في قولك كان المحلان متمايزان
في الخارج فان اردت انهما يكونان موجودين بوجودين متميزين
كل منهما عن الآخر بنفسه لانفصال فلا نم لزومه وان اردت به كونهما
موجودين بوجود واحد ايضا هو وجود الكل فسلمناه لكن لا يلزم
تعددهما في الخارج اقول ويؤيده ما قاله بعضهم من ان التشخص
من الاجزاء العقلية للتشخص الموجود في الخارج وليس موجودا في الخارج
مع انه يصير سببا للتميز الشخصي الخارجي وتعينه ثم قال
لا يقال اذا اتحد الجزء والكل في الوجود كما قرر به فليمكن حمل احدهما
على الآخر بل حمل كل منهما على الكل صادق اذ معنى الحمل هو الاتحاد
في الوجود كما تقرر لانا نقول معنى مطلق الحمل هو الاتحاد

يوجد ما يقتضي اتحاد العارض بالمعروض واتحاد معروضي عارض واحد
وعكسه واتحاد افراد نوع واحد وجنس واحد الى غير ذلك
من اقسام الاتحاد ولكن التعارف وخصه ببعض وجوه الاتحاد
فليس مثل حمل عمرو على زيد والقطن على الثلج ونحوهما متعارفا فان
المتعارف اعتبار الاتحاد في الوجود لا مطلقا بل مع عدم الامتياز
في الاشارة الحسية وذلك مفقود في هذه الصور فلذلك
لم يتعارف الحمل فيها اقول فيه بحث لان ما نقله السائل وقرره
في المشهور في تعريف الحمل وهو الاتحاد في الوجود لا يجوز ان يكون
تعريفا لمطلق الحمل الشامل المتعارف وغيره والا لم يكن جامعا
فهو خط فتعين ان يكون تعريفا للحمل المتعارف والسائل بنى ايراده
على هذا التعريف المشهور على ما قال ان معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود
كما تقرر فالجواب بان ما ذكر لا يكفي في الحمل المتعارف بل يجب
من امر آخر تغيير تعريف مع تسليم الايراد على ما هو المشهور المقرر
واقول في الجواب عنه ان للجزء الفرضي من المتصل الواحد
اعتبارين احدهما اعتبار كونه جزءا ممتازا عن الجزء الآخر وبهذا الاعتبار
لا يكون موجودا في الخارج وثانيهما اعتباره من حيث ماهيته وحقيقته
ولا شك انه بهذا الاعتبار يكون محمولا على الكل ضرورة صحة
حمل الماهية على فرده ثم اجاب عن السؤال الاول بان الحمل من جملة
ما يتوقف عليه تشخص الحال لا علية فاعلية التشخصية فلو كان محل الحمل
منشأ الحال لم يلزم منه محذور الخ واما الاعراض
الغير السارية كالمماسة والمحاذات اقول ان اراد بغير السارية الثابتة
غير السارية في الجسم فيرد عليه ان اللون ايضا كذلك على ما صرحوا به
من ان محله السطح وان اراد به غير السارية في سطح الجسم فمعنه
ان المماسة والمحاذات سارية في السطح ولذا وقع فيها التي ككك
والمحاذات والاولى ان يحمل العبارة على غير الامتداد فيه على ما يستفاد

على ما يستفاد من كلام الشيخ بعد ذلك حيث قال اعلم ان القسمة
العرضية او الوهمية او الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد
والبياض في البلغة او مضافين كاختلاف المحاذيين او المواريين
وقال سبب لحدوث المقسوم الثاني وهو الرابع
الذي هو مذهب جمهور الحكماء اقول الساب فيما سبق صريحا
على ما هو الظاهر من الشرح والمتن هو ان بعض الاجسام المتناهي المقدار
ليس متالفا من اجزاء لا تتجزى ولم يلزم ان لا يبقى من الاجسام كذلك
كما هو مذهب جمهور الحكماء فينبغي للشارح ان يقول ما ذكره الشيخ
على نفي كل جسم مركب من اجزاء لا تتجزى متناهية دال على نفي تركب
شيء من الاجسام منها فثبت ما هو مذهب الجمهور من الحكماء
الخ فانه اذا جعل كرة مثلا كان له تحرك ظاهر المربع
في ان التبدل والاختلاف كما في سطوح الجسم لم يتحقق بالتمام
ايضا فيندفع المناقشة التي ذكرها بعض المحققين لان التبدل انما هو
في التشكل الذي هو عارض لا في نفس المقدار وايضا لا شك
في ان عمق المربع بمعنى عمقه اصغر من عمقه حال كونه كرة وان كان
المسافة في الحالين واحدة فلا يرد منع الاصغرية كما ذكره بعض المحققين
الخ وهذا انما يتم لو ثبت قال سيد المحققين
لو ثبت ان القسمة الوهمية يستلزم امكان القسمة الانفكاكية
ولا شك ان امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال
لتم المقصود اذ كما ان امكان الانفصال يتوقف على وجود الهيولى
ويدل عليه كذلك امكان التبدل يتوقف على وجود الجسم
التعليمي ويدل عليه اقول معنى قوله امكان الانفكاك يستلزم
امكان تبدل الاشكال انه اذا لم يتحقق مانع من انفكاك وانفصال
اجزائه فلم يتحقق مانع من تبدل اشكاله عليه مع بقائه متصلا وهذا الحكم
وان لم يكن مسلما في جميع الاجسام لا يبعد ادعاء صحته في بعض

الاجسام وهي الاجسام الرطبة وهذا يكفي في الاستدلال والمقصود
اثبات الجسم التعليمي في الجملة فلا يرد ما ذكره بعض المحققين
من ان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال مع زوال
تشخص الجسم وامكان التبدل بهذا الوجه لا يدل على وجود الجسم التعليمي
لان مدار ثبوته على زواله مع بقاء الجسم الطبيعي وان اراد
ان امكان الانفكاك يستلزم امكان انفصال بعض الاجزاء
عن بعض بحيث يؤدي الى تبدل الشكل مع بقاء الجسم فنقول
من البين عدم الملازمة بينهما هذا ولا يرد ايضا الاستدلال على ثبوت
الجسم التعليمي بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين لان ازدياد مقدار الجسم
المركب لا يتصور من دون ازدياد الجسم المفرد وذلك لان ازدياد الجسم
انما هو بازدياد الاجزاء مقدارا او عددا وهيهنا لا يتصور الثاني
فتعين الاول فهي كل جهة ينتهي بعرض السطح
يعني ان الجسم اذا انتهى في جهة واحدة يحصل السطح واما اذا
انتهى في جهتين فتعرض الخط كالمسطح واذا انتهى في الثلث
تعرض النقطة كالمخروط المستدير ولا يبعد ان يقال الجسم
في الصورتين انما ينتهي بالسطح اولا وبالذات وانما ينتهي بالخط
او النقطة من جهة انتهاء السطح بهما وكذا السطح انما يلزم انتهاؤه
بالخط اذا انتهى في جهة واحدة واذا انتهى في جهتين من كشكل
الاهليلجي والعدسي فلا ينتهي الا بالنقطة في زعم بعض المحققين
من ان انتهاء السطح الى الخط لازم مطلقا كانتهاء الجسم الى السطح
فاسد الخ وفيه منع لان انقسام المحل
انما يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية اقول لا نظر ان
ان الجسم التعليمي له امتداد في الجهات الثلث فاذا ارتفع منها
جهة يبقى امتداد في جهتين وهو السطح وقد ثبت ان الجسم
التعليمي بواسطة حلوله في الطبيعي منقسم في الامتدادات

في الامتدادات الى غير النهاية فالضرورة يكون السطح ايضا بعد زوال
الامتداد في جهة واحدة وبقاء الامتدادين الباقيين قابل الانقسام
الى غير النهاية وكذا الكلام في انقسام الخط الى غير النهاية ولعل
في قوله الشي التي بها تنتهي الاجسام اشارة الى ما ذكر فتأمل
الخ واتصال هذه المقادير غير لازم عليه ان وجود
الاجزاء في الجسم التعليمي العام بالطبيعي الواحد لا يتصور ان يكون
على نحو عدم قبولها القسمة بوجه اصلا فضلا عن ان يكون على نحو
قبولها الانقسام في الجهات الثلث فيتحقق هناك سطوح وتحقق
السطوح يستلزم انقسام الطبيعي بالضرورة وكذا الكلام في اتصال الخط
فتأمل الخ وانا لم نصرح بالملازمة فلم نقل نسلم
ما علمته من حال اتصال الجسم اورد عليه قدس سره ان عدم العلم
بوجودها كما يقتضي ان لا يصرح باستعلام احوالها من حال الجسم
يقتضي ايضا ان لا يحكم بمعلومية الاحوال من حاله بالطريق الاولى
اقول يمكن ان يقال مراد الشارح انه لما لم يكف السابق
في استعلام حال المقادير بل لا بد من الدليل على وجودها لان وجودها
غير ظاهر فلم يصرح بالاستعلام حال المقادير بل لا بد من الدليل على وجودها
ولا ينبغي له بيان ذلك ويتوقف على نقل الدليل على وجودها
من الموضع اللائق به بل الاليق بالموصى به والاولى اليه لسلم المحققة
والتصريح في الموضع اللائق به واما الحركة والزمان فلما كان وجودهما
في الجملة ولو في الحال كافيا في الاستعلام المذكور ولا حاجة فيه
الى البرهان على وجودهما في هذا الاستعلام لان نفس الحركة بمعنى القطع
والزمان الذي ينطبق عليها الى الاجزاء من البين الاشياء ولا حاجة
في هذا الى اثبات وجود الحركة التوسطية والزمان بمعنى الآن السيال
فلهذا صرح بالاستعلام هيهنا وبما قررنا يندفع ما اورده بعض المحققين
حيث قال كان العلم باحوال المقادير يتوقف بعد العلم بثبوتها

على العلم بوجودها كذلك الا في الحركة والزمان اذ لم يثبت بعد
فلا يتم النكتة في تخصيص احدهما باسلوب دون الاخر
الش فان قيل الحركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى والا لزمان لانه مذهب ملكك
ان التطابق المذكور لا يدل الا على ان الحركة والزمان لا بد ان لا ينتهي
القسمة فيهما لان الجسم الطبيعي كذلك والمتطابقان لا بد من توافقهما
في هذا المعنى واما انه اذا كان احدهما بحيث لم يتجزى فيه اجزاء بالفعل
غير قابلة للانقسام فلا بد ان يكون اجزاء الاخر كذلك فغير لازم
من الانطباق فلا يتفرع قوله فان قيل على ما سبقه قلت اللازم
في الحركة والزمان ان لا يكون مركبة من اجزاء غير قابلة للانقسام
متناهية واللازم ان لا يتناهى القسمة واما عدم تركبهما من اجزاء
لا يتجزى غير متناهية فلا يلزم قلت يمكن بيانه بوجهين احدهما
انه قد مر الاشارة الى ان ارادنا والجسم بحسب ارادنا والاجزاء
فلو كانت الاجزاء غير متناهية ولو كانت غير منقسمة لزم ان يكون
الجسم الحاصل منها غير متناه فلا ينطبق على المقدار المتناهي وثانيهما
انه اذا تحقق في احد المنطبقين اجزاء لا يتجزى بالفعل فلا شك
انه يتحقق وسط وترتيب حتى يحصل الحجم فيتحقق فيه اجزاء متباينة
فلا بد في الاخر ايضا من اجزاء متباينة وان كانت بالقوة مع ان البرهان
الدال على عدم تركب الجسم الطبيعي من اجزاء لا يتجزى بالفعل
يدل على عدم تحقق الاجزاء الغير المنقسمة فيه اصلا اذا كانت
متباينة ولو كانت بالقوة ويكون وهمية وكذا في السطح والخط
ولهذا قالوا لا يمكن توهم نقطتين في خط الا ويتوهم بينهما قدر من الخط
وكذا لا يمكن توهم خطين في السطح الا ويتوهم بينهما قدر من السطح
وكذا في الحركة والزمان الخ والكمية المتصلة
اصطلاحا قيد المحقق الشريف قدس سره المتصل بالقارة الذات احترازا
عن الزمان وهو مبني على ظاهر لفظ الشرح حيث قال بحسب الاصطلاح

الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط
على ما في المقارنة في قولهم الزمان مقدار الحركة محمول على المعنى اللغوي
وانه مجاز بمعنى الاصطلاحي الخ على حشو ما بين السطوح
قال قدس سره قيل فيقتضي بمعنى ان كره في الجسم الغير المتناهي اقول
يمكن ان يقال المراد من السطوح السطح بناء على ما تقرر في غيره الفن
ان اللام قد يبطل معنى الجمعية فيندفع الاول والجسم الغير المتناهي
سيبطل وما ذكره البعض لا بد ان يكون متحققة في الواقع فيندفع
الثاني ايضا الخ قد يكون الشيء حشوا بين السطوح
قال قدس سره اي كون الجسم التعليمي والبحر بين السطوح يعني اراد
بالحشو معنى داخل وهو المفضل بالجسم التعليمي والمراد بالبحر المعنى
فلا دور والعرض من ذلك انه لو لم يعبر بالحشو بما ذكر بل حمل
على معنى الجسم التعليمي لصار المعنى كون الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي
بين السطوح وفساده ظ الخ والمتصل ذو الاتصال
اقول اذا كان اطلاق المتصل على الصورة الجسمية
من قبيل تسمية الملزوم باسم اللازم على ما حققه آنفا كان تحليل المتصل
الى ذي الاتصال غير منظور اليه والمعنى الاشتقاقي غير ملحوظ
ح ولو كان ملحوظا كان اطلاق الاتصال على الجسم التعليمي
متفرعا على اطلاق المتصل بهذا الاعتبار على الصورة الجسمية
على ما تقرر في غير هذا الفن من الاستعارة في المشتق بتبعية
الاستعارة في المبدأ والاولى ان يعتبر في تسمية الجسم الطبيعي
بالمتصل واما ما ذكر في تسمية الصورة الجسمية به او ما يقال
ان الاتصال يطلق على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية بتسمية
الملزوم باسم اللازم فسمي الجسم به لان الجسم ذو الصورة الجسمية
وذو الجسمية التعليمي وفي الوجه الاول لا يكون المعنى الاشتقاقي
في ملحوظا وفي الثاني يكون ملحوظا الخ لكن لازم المعنى

الاول ملازمة مساوية اقول في دعوى المساوات نظر
لان مجموع المقادير المجتمعة اي مقدار الجسم المركب يصدق عليه
المقدار اذ المعنى الجنسي كما يصدق على الواحد من افراده
كذلك يصدق على الكثير منها فيصدق المتصل بمعنى الفصل
للمقدار عليه ايضا مع انه لا يصدق عليه انه ذو اجزاء بالقوة ضرورة
ان المراد منه ما لا يشتمل على الاجزاء بالفعل اصلا لان المتصل
بهذا المعنى لا يطلق على غير الجسم المفرد كما ذكره بعض المحققين
من ان ما لهما واحد لان كون الشيء ذا اجزاء بالقوة ما له كونه
متصلا واحدا اذ لو لم يكن كذلك لم يكن اجزاؤه بالقوة بل بالفعل
فاسد ثم لا يذهب عليك ان المتصل في قول الشيخ مقدار
حسا متصلا انما هو بهذا المعنى المختص بالجسم المفرد وح
لا يلزم التكرار في ذكر المتصل على تقدير حمل المقدار على المعنى الاول المطلق
ولا حاجة الى الاعتذار كتقديم التخصيص على المفصل على انه يتوجه
على ما ذكره من الاعتذار من ان الاعرف اقدم في التعريف
ان الاعرف بحسب التصور يقدم في التعريف والاعرفية ههنا
انما هو من حيث التصديق اللهم الا ان يقال المراد انه لما كان الاعرف
بحسب التصور يقدم في باب التعريف كذلك يقدم في مقام الاستدلال
ما هو اعرف بحسب التصديق على السواء واخراج المركب لكنه
يفيد الوحدة ولهذا قيده بها فلو لم يذكر المتصل وذكر الوحدة
يكفي في هذا الغرض ثم قال وههنا بحث آخر وهو انه
عرف الاتصال الذي هو فصل الكم عن العدد للمقدار بكونه بحيث
يمكن ان يكون له اجزاء مشتركة في الحدود فنقول لا يخلو من ان يكون
المراد بالامكان العرض العام الشامل للفعل اذ ما يجامعه والاول يبطل
لا يستلزمه ان يكون الجسم المركب جسم تعليمي اذ له اجزاء
بالفعل فتعين الثاني وح فالمقدار على تقدير تركبه كم منفصل لجسم

وجسم تعليمي والمقصود انه يحصل بالجسم التعليمي الذي لم يكن له
جزء بالفعل فلا بد من التقييد اقول هذا الكلام منه يقتضي
انه حمل المتصل على معنى الاجزاء الذي ذكره صاحب المحاكمات وهذا
مع انه غير ملايم لسوق كلامه حيث كتب الحاشية على قوله والا لكان
المتصل بعده مكررا مستدركا كان منافيا لما اعترف به من ان ما لهما
واحد على ما نقلناه آنفا وهذا يقتضي ان يكون المتصل بالمعنى الاخص
فيما هو فصل الكم المتصل على ما قررنا وينبغي القدح في اللزوم لا دعوى
كون ما لهما واحدا والتحقيق ان المتصل بهذا المعنى الاخر المختص
بالجسم المفرد وهو الذي كان بنا اثبات الهيولى عليه ان المعتبر
فيه بخصوصه انه لا يشتمل على اجزاء بالفعل اصلا فالمناسبة بالنسبة
الى ما هو فصل الكم نظرا على ما قررنا وان اريد ما له اجزاء بالقوة في الجملة
وان كان له اجزاء بالفعل ايضا فلا نظر المساوات بينهما وح يحتاج
الى ان يقال في المقصود ترشيحا جسما متصلا واحدا بان قيد
بالوحدة ليتم المقصود والظاهر من الاهم هو الاول وح فدعوى الملازمة
ظاهر الفساد فتدبر الخ لانا نقول بهذا التوجيه
مع اشتماله على المصادرة اذ كون الجسم التعليمي بهذا المعنى طبيعي
انما يثبت بعد مغايرته للطبيعي اقول الصواب ان يجعل قوله
وهو مغاير لهذه الامور على ما حمله صاحب المحاكمات ان الجوهرية مغاير للجسم
التعليمي ويكون قوله وكونه شيئا من شانه ان دليلا آخر وتقريره
ان كون الجسم الطبيعي ذا جسم تعليمي فصل لجوهريته التي بها تميزه
عن الجسم التعليمي وقع ههنا مبدأ فصله ومبدأ الفصل يكون مغايرا للنوع
الوجه الاول يدل على مغايرة التعليمي للطبيعي بمعنى انه خارج عنه
والوجه الثاني لا يدل عليه لان مبدأ الفصل لا يكون خارجا عن حقيقة
النوع لكن هذه المغايرة يكفي لتصحيح قول الشيخ ان الجسم مقدارا
حسا متصلا كما انه يصح قولنا لست صدرا نعم نفي الكلام في ان مبدأ الفصل

لما كان داخلا في حقيقة النوع فيلزم كون الجسم التعليمي داخلا في الطبيعي
وهو اقرب بما ذكره صاحب المحاكمات عليه وبما قررنا كلام الشيخ
سلم من لزوم الاستدراك ومعنى النظر في لزوم المصادرة
في الدليلين فتامل الخ والماخوذ من الفرض لا يكون
فصلا جوهريا قال بعض المحققين انت تعلم ان الفصول الصناعية
العلاجية من هذا القبيل كالناطق للانسان والنامي والحساس والمتحرك
بالارادة للحيوان فيمكن القابل للجسم التعليمي ايضا كذلك اقول
فيه بحث لانه لو حمل الفصل هيهنا على الصناعي دون الحقيقي لم يتم
الدليل لان مبدأ الفصل الغير الحقيقي لا يلزم ان يكون مغايرا للنوع
الخ وايضا فصل الجسم كان فيما سبق ذكر الحقيقي
الجواب عنه وهو ان القابل للابعاد وذو الجسم التعليمي متحدان مالا
او القابل للابعاد ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة والجسم التعليمي
ذو المقدار الذاهب في الجهات الثلث ومن ابعاد جهاته امكان ظا
الخ لا تبدل الاشكال قال بعض المحققين ما علم
من كلام الشيخ ذلك وان كان المراد العلم من خارج فلا يخرج
عن المناقشة لان في تلك المقدمات منوع كثيرة اقول
لم يرد عليه الا منع واحد ذكره صاحب المحاكمات واما الذي ذكره
هذا المحقق فقد عرفت جوابه الخ وهذا ايضا بناء على ان
قد يقيد جزئية الحكم اقول يمكن ان يقال ان سبب الانفصال
سواء كانت خارجية او ذهنية قد يعرض في وقت دون وقت
وح يكون قد لافادة جزئية الوقت واعلم ان قد كثيرا ما يستعمل
في جزئية الافراد كما في الجسم قد يكون مركبا وقد يكون بسيطا
والوجود قد يحمل وقد يجعل رابطة والعدم قد يعرض لغيره الى غير ذلك
من الامثلة قوله وخلاصته ما ذكره الشيخ في هذا المقام
لما كان حدوث قوة الانفصال بكيفيته على الزائدة على مذهب الشيخ

الشيخ لابتناء الدليل على ما ذهب الامام لم يتعرض بما خلافه الدليل
اقول في تقريرها واثبات الهيولى على وجه يندفع به الشكوك
والاوهام ان الجسم المتصل في حد ذاته كالماء والهيولى الانفصال مثلا
اذا قسم وانفصل الى جسمين لا شك ان يحدث بعد الانفصال
شخص اخر الماء لم يكن موجودا حين والا لم يكن ما فرض متصلا متصلا حقيقة
قوله لان المراد بالمتصل ما لا جزء له بالفعل ومن العلوم البديهية
الانسبة هذين المنفصلين الى المتصل الواحد الذي كان قبل الانفصال
ليس مثل نسبتهما الى سائر الاجسام الموافقة لهما بالنوع بل البديهة
يحكم بان هذين المنفصلين لهما اختصاص بالمتصل الاول ليس بمجرد
الاتفاق في النوع المشترك بين جميع افراد النوع ليس ذلك
بمجرد ان من انتفاء الاول يحدث هذان المنفصلان بل العقل يحكم بانه
بعد انتفاء المتصل الاول يبقى شئ في الجسم ومعلوم بالضرورة ايضا
ان ذلك الامر ليس امرا خارجا عارضا لهما وايضا اذا فرضنا
مخالفة هو من المنفصلين مع المتصل الاول في جميع الاعراض فالحكم بالاشتراك
المذكور بحاله يبقى فعلم ان الاشتراك في امر غير خارج عن المتصل
الاول والمنفصلين بعده وله اختصاص بالمتصل الاول وبالمنفصلين
لا اشتراك وليس ذلك شخص الصورة المتصل الاول لعدمه بعد الانفصال
بالضرورة اي عاقل يحكم بان الماء المتصل الواحد اعراضا بعضه جزء
من الحيوان وبعض اخر منه جزء للنبات مثلا كان الشخص الاول
بعينه باقيا وحتى يوضح ذلك ان الشخص الاول المتصل لا شك وان
شخصا واحدا يمتاز به عن جميع ما يغايره وحين الانفصال حدث شخصان
يمتاز كل منهما عن الآخر بتشخصه الخاص ومعلوم ان التشخص الواحد
كان مشتركا بين الكل وسائر الاجزاء الفرضية له كالوجود الواحد المشترك
بين الكل والاجزاء الفرضية لكن لا من حيث هي اجزاء ومتغايرة بالكل
بل من حيث الاتحاد معه وح نقول لو كان النصف الموجود بالفعل منه

هو الذي كان متصلا بالكل مستمرا بتشخصه فلا يخلو اما ان لم يبق
شخصه الذي كان حين الاتصال فيلزم الانعدام بالمرة وان بقي لزم
اجتماع الشخصين في ذلك النصف احدهما مشترك بينه وبين النصف
الآخر وهو الكل والآخر مختص به وحده واجتماع الشخصين بالذات
في شيء واحد خلاف البديهة وان كان يجوز اجتماع التشخص بالذات
والتشخص بالعرض كما قالوا ان الهيولى انها متشخصة بذاتها ولم يتقدم
ذلك التشخص حين الانفصال وان انعدام التشخص الاتصالي الذي
كان لها من قبل الصورة الجسمية بالعرض على ان التشخص المشترك
غير معقول لان التشخص مقتضاه التوحد وعدم الشركة وايضا قد تقرر
ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الشخصية والجزئية فيلزم ان لا يكون الكلي
المتصل مشخصا جزئيا لكن ان يقال نفس المشترك طبيعة الصورة
الجسمية لاشتراكها بين افرادها وعدم اختصاصها بالمتصل الاول
والمنفصلين الحادثين ولا الصورة النوعية لذلك بعينه فيبقى ان يكون
الاشتراك في امر داخل المتصل الاول وهذين المنفصلين وهو الهيولى
فان قلت ليس المشترك الا طبيعة الهيولى وهي مشتركة بين سائر
الافراد وهذا النوع كالصورة الجسمية والنوعية قلت بل تشخص
الهيولى ايضا مشترك لان الانفصال لا يفني تشخصية الهيولى كما مر آنفا
فان قلت قد تقرر عندهم ان هيولى العناصر شخص واحد فلا يكون
الاشتراك فيه اشتراكا في امر مختص بالمتصل الاول والمنفصلين
قلت هيولى هنا وان كان شخصا واحدا لكن قد تخصصت
بالاعراض المتعاقبة عليها ما كحصة من الهيولى الموجودة في المتصل الاول
المخصصة بالاعراض المتعاقبة المختلطة باقية في المنفصلين ومشتركة
بينه وبينهما ومخصصة للمنفصلين بالمتصل الاول فان قلت نحن نقول
مثل ذلك في الصورة قلت بعد الانفصال ما زال الحصة الصورة
المعينة الموجودة في ذلك الشخص وهذا بخلاف الهيولى اذا لم ينعدم

اذا لم ينعدم شخصيتها بالانفصال فلم ينعدم الحصة المعينة منه فتامل
فان قيل لم لا يجوز ان ينقسم تشخص المتصل الاول الى تشخصي هذين
المنفصلين ولم ينعدم بل انه زال وحدته فح يكون قولك يحدث بعد الانفصال
تشخصان لم يكن موجودين قبل وان لم يكن متصلا ما فرضناه متصلا
منظورا فيه وعلى هذا التقدير ذات التشخص موجودة حين الانفصال
دون وصف الاثنينية قلت فح ينقل الكلام الى هذين التشخصين
ونقول لو كانا موجودين في المتصل الاول بصفة الوحدة لم يكونا
موجودين فيه بالفعل اذ وجود الاجزاء فيه بالفعل ينافي وحدته الاتصالية
وان كانا موجودين فيه بصفة الكثرة لم يكن متصلا ما فرضناه متصلا
على ان من كلام الفاضل ليس وجود الشيء وتشخصه ووجوده كل واحد
فلا معنى لزوال الوحدة وبقاء الوجود والتشخص   الخ
سؤال بعض العظماء افلاطون   المستفاد منه ان افلاطون
ومن تبعه الذين نفوا وجود الهيولى اختاروا في القدح في دليل اثبات
الهيولى بمنع المقدمة القائلة ان بعد طريان الانفصال لا ينعدم الجسم
بالمرة بل لا بد من بقاء امر مشترك في الحالتين والمفهوم من كلام الشارح
على ما سيجيء منع المقدمة القائلة ان بعد طريان الانفصال لا ينتفي
تلك الهوية الاتصالية حيث قال واعلم ان الاهم في هذا الباب
ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال الوصفين المتعاقبين
على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما ذهب اليه الامام المتكلمين
في وجود المادة قال بعضهم ان افلاطون اختار ان ذوات الاجزاء
باقية حين الانفصال وكانت موجودة حين الاتصال ولعله اراد
بذوات الاجزاء الحصص المعينة المتشخصة بالاعراض المختلفة للاشخاص
المتعددة والا لم يكن متصلا لا الماهية النوعية والا لم يكن نسبة المتصل
الى المنفصل اولى من نسبته الى سائر الافراد وانت اذا قررنا علمت
حال الجميع   الخ فنقول   لا بد ان انتفى ذاتين لو كانتا ثابتا

موجودتين بالفعل في الجسم المنفصل الواحد توضيحه ان يقال ان للهيولى
تشخصاً بالذات تمتاز به عن عداها لان للهيولى في العناصر تشخص
واحد عندهم بدليل الانقلاب لكنها متقصصة والموجودة في كل عنصر
حصة اخرى ولها تشخص بالعرض من قبيل الصورة الجسمية فمادة
هذا الجزء مغايرة لمادة ذلك باعتبار التشخص الذي كان بالعرض وهو
حادث لهذا الجزء بعد الانفصال لان الصورة الشخصية ان كان ذلك
التشخص لها بالذات كانت حادثة بنفسه والتشخص الذي كان لها
عند الاتصال بتبعية الصورة الواحدة المتصلة زال عند الانفصال
واما التشخص الذي كان لها بالذات فلم تزل بطريان الاتصال
والانفصال وهو تشخص الهيولى العنصري الذي يمتاز به التشخص
الهيولى العنصري عن الهيولى الفلكي مثلا فيكون الهيولى العنصري نوع منحصر
في شخصه واما باعتبار التشخص الذي كان لها بالذات فمادة هذا
عين مادة ذلك نظير ذلك بوجه اجزاء المتعدد اذا اختلف
لونها مثلا في هذه الصورة لكل واحد من تلك الاجزاء الوضعية تشخص
بالذات هو عين تشخص الكل وسائر الاجزاء لا من حيث الاجزاء
متغايرة ولكل واحد منها تشخص يمتاز به الجزء من الآخر وهو الذي
كان له من قبل اللون المخصوص الممتاز فهذا الجزء من المتصل بعد الاتصال
مغايرة للجزء الآخر منه باعتبار تعينه الذي له من قبل العرض الى
باعتبار التشخص الذاتي فمن قال ان مادة هذا عين مادة ذلك فـ
ان اراد العينية باعتبار التشخص الذاتي فنختار الاول قوله فيلزم
ان يكون شيء واحد بالتشخص موجوداً في حيزين موصوف بجسمين
وهو ظاهر قلنا الخ ان يكون شخص واحد بعينه في كل واحد من المحلين
وانما اذا كان بعضه وحصة منه في محل وموصوفاً بصفة اخرى فلا استحالة
كالاجزاء بالوان مختلفة على ما ذكرنا وان اراد العينية باعتبار التشخص
بالعرض فالمراد هنا ما قال صاحب المحاكمات فان قلت ما تقولون في الهيولى

في الهيولى نحن نقول بعينه في الصورة الجسمية وما تقولون
في الصورة الجسمية نقول في الجسم التعليمي فنقول بعد الاتصال اما ان يتقدم
الجسم التعليمي بدون الصورة الجسمية بان يكون للصورة الجسمية
تشخص بالذات لا يزول بالانفصال ولها تشخص بالعرض يتقدم به
قلت من المعلوم بالضرورة ان المتصل الواحد اذا انقسم
الى جزئين كان هذا الجزء منه مغايراً للجزء الآخر بالتشخص الذاتي
دون العرضي اذ لا يشك عاقل في ان هذا المتحيز بالذات المحسوس
غير ذلك المتحيز بالذات وهذا بخلاف الهيولى ليست بمحسوسة
ولا متحيزة بالذات وانما يثبت وجودها بالدليل والدليل لو تم لدل
وجوده موجود كان جميع صفات الصورة الجسمية له بالعرض واما
الصورة الجسمية المعلومة وجودها بالضرورة فتغايرها من المغايرة
بالذات معلوم بالضرورة الخ وتقريره حسبما
ذكره من رجح القوة بعض الاعيان وعرف الغداة المستدركة
واطلاق المتصل على الصورة الجسمية باعتبار انها ملزومة للجسم
التعليمي على ما ترى ان حمل الاتصال على الصورة الجسمية على ما يدل
كلام الشارح حيث قال ولو قبل الاتصال لكان شيء قابلا للنفك لا تحكم
على ضرورته لان الاتصال المأخوذ في المتصرح كان بمعنى الجسم التعليمي
فلا يلائم اجزاء الكلام والاظهر ان يحمل الاتصال على الجسم التعليمي
حتى يلائم ويحمل كلام الشيخ على ان المتصل بالذات الذي يحمل
هو الصورة الجسمية غير القابل للاتصال والانفصال جميعا على ما هو الظاهر
من كلام الشيخ على ان المتصل بالذات الذي هو صورة الجسمية
غير القابل للاتصال والانفصال جميعا على ما هو الظاهر من كلام الشيخ ونحوه
ما يوجد في بعض النسخ من لفظ الجميع لا رائحة عنه بل الكل واحد منهما
على حدة اسم الخ بل له آلة لا يتم الا بهما جميعا
حمل المتصل بالذات على ما يتناول الصورة والجسم التعليمي ايضا

مما سيجيء والفرق بين العروض والقبول بناء على ان العروض
في اللغة بمعنى الظهور والاحوال الطارئة لا يجب اجتماعها مع المحل
الخ فبينهما منافاة واما من جهة ان الانفصال مناف للاتصال واما
لان الانفصال يغاير الاتصال الذي هو الصورة الجسمية والثاني هو اللازم
بالجواب الذي ذكره اولا ان هذا الجواب لا يصح من جانب
الامام لانه صرح بان الانفصال عدم لا يقتضي محلا ولانه لا يتم الدليل
من دون التمسك بالقوة التي هي وجودية فلو فسر الانفصال
بوجه والاتصالين فكان يتم الدليل بلا حاجة الى حديث القوة واما السؤ
فمبني على هذا التفسير واما قوله ان الانفصال عدم ملكة للاتصال
واعدام الملكات لا بد لها من محل من قبل الاشارة مع الامام لانه فسر
الانفصال بهذا المعنى وادعى انه لا يستدعي محلا فقال الشارح لو فسر
الانفصال بهذا المعنى كان يستدعي المحل الموجود بما قررنا يندفع ما ذكره
بعض المحققين بان هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح بل هو دليل آخر على المط
ورد كلام الشارح في ان الانفصال لكونه عدم ملكة يقتضي محلا موجودا
كسائر اعدام الملكات والحق انه تصحيح تفسيره لكل واحد منهما
الخ وانت خبير بانه انما يتم لو كان المقبول هو المنفصل
بذاته الظاهر ان هذا القبول في كلام الشيخ اشارة الى مرتبتي قبول
الاتصال والانفصال وان تفسير الشارح المقبول بالانفصال فقط مبني على ان المنفصل
فالمنفصل بذاته هو المقبول الخ ولو سلم ان المقبول هنا هو الانفصال فقط
فنقول لما كان المقبول حين الاتصال هو الصورة المتصلة بذاتها
فكان الظاهر عند الانفصال يكون المقبول هو الصورتان الا انه
الخ وعلى هذا لا ينبغي بقوله فاذن معنى ما قاله المحقق قبيل قول الشيخ
واذ هو متفرع على قوله وانه قد يعرض له انفصال وجعل غايته قوة الانفصال
لوجود الانفصال بالفعل يعني ان قوة الانفصال حاصلة قبل الانفصال
اي حال الاتصال وتفريعه عليه بناء على ان قوة الحادث متقدم وجودها

وجودها على حدوثه وانّ ضرها لذلك اذ لا فائدة في ذكر المغايرة
اي قوة الانفصال ووجود الانفصال بحسب المفهوم والذات بل المقصود
ان هذه القوة لما كانت حاصلة حين الاتصال فلا بد لها من محل موجود
حين الاتصال فيلزم وجود الهيولى حين الانفصال وقبله ايضا ثم جعل قوله
وتلك القوة لغيرها هو ذات المنفصل بذاته معطوفا على قوله
قوة هذا القبول غير وجود هذا المقبول بالفعل فيتفرع عليه قوله فاذن
ويكون متفرعا على قوله وانت تعلم ان المنفصل بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال فيكون بمجموع قوله هذا المقبول غير وجود المقبول وقوله وتلك
القوة لغيره هو ذات المنفصل بذاته متفرعا على مجموع قوله وانه قد يعرض له
الانفصال وقوله وانت تعلم الخ على سبيل اللف والنشر على الترتيب
وهذا الذي ذكرنا يظهر لمن نظر فيما ذكره من تلخيص الدليل فوضع قوله
ان الجسمية لا يخلو عن الاتصال الخ وانه موضع قول الشيخ ان الجسم
مقدار يحيط متصلا ووضع قوله وانه قابل للانفصال لكونه منقسما
موضع قول الشيخ وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك ولم يذكر الشيخ
ونعلم ان المنفصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال بعده بل تعرض
اولا لما وضع موضع قال الشيخ فاذن قوة هذا القبول غير وجود
المقبول متفرعا عليه وهو قوله فقوة قبول الانفصال حاصلة حال الاتصال
فوضع موضع المغاير هذا المعنى تنبيها على المقصود وهو ان هذا المعنى لا المغايرة
بحسب المفهوم من توضيح لما عبر به عن قوله ونعلم ان المنفصل بذاته
غير القابل للاتصال والانفصال وهو قوله ونفس الاتصال يثبت
بقابلية للانفصال الخ وفرع عليها ووضع موضع قوله وتلك القوة لغيرها هو ذات
المنفصل الخ وهو قوله فاذن الجسم الخ واورد قوله فاذن تنبيها على انه
معطوف على قوله قوة هذا القبول غير وجود المقبول فيتفرع عليه
قوله فاذن على ما قررنا كلام الشيخ موافقا لما لخصه الشارح يندفع
ما اورده صاحب المحاكمات بقوله وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى

وكذا ما اورده بقوله عليه ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال
بل المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند الاتصال
وكذا قوله وايضا قوله وتلك القوة لغيرها هو المتصل بذاته معنى
قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير قابل للاتصال والانفصال
لان الشي في دليل الاول ويتفرع الاول عليه ويمكن ان يوجه كلام الشيخ
هنا الى تقريرين لدليل اثبات الهيولى قدم احدهما بقوله
وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال فهو
لا يكون هو بعينه الموصوف بامرين وتقريره ظاهر على ما هو المشهور
واشار اليه صاحب المحاكمات واخر ثانيهما من قوله فاذن في الفصل
وقد فرع بعض معاصرينا تقرير الشارح على ما ذكر في تقرير الاول
وهو قوله وانه يوصف به الانفصال فتاخره عن قوله وانت تعلم لان التعبير
عن الموصوف بالفعل انما وقع فيه ومعنى المغايرة كما قرره الشارح في قابلية
مغايرة القوة للذاتية والصورة لانه صح ثبت الاصحاب الهيولى اذ لولاها
لجاز ان يكون تلك القوة لغير الجسمية لكنها الصورة والذاتية واذ ظهر
ان تغير المتصل بذاته باثنينية الجسمية والجسم التعليمي على ما اشار
اليه صاحب المحاكمات ويجعل الصورة تغير الذاتية ويكون المراد
منهما الجسم التعليمي لان كون ذلك القوة لغير الشكل بعد ثبوت
كونها صفة تقبل الجسمية الجسم التعليمي في غاية الظهور والخفي
لم يذهب وهم الى ان قوة الانفصال قائمة بالشكل والقرينة
على ما ذكرنا عدم ايراد الشيخ كلامه غير مضاف الى الصورة كما اورد
مضافا الى الذاتية لكن على هذا ينبغي ايراد الفاء في موضع الواو في قوله
وتلك القوة لغيرها هو المتصل بذاته فتامل والامر فيه هين
الشارح والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه
ان يتصل على ما قال اشارة الى انه من شانه للامام والزام له بما اعترف
نفسه والا فالحق ان الانفصال ههنا بمعنى وجود الاتصالين

الاتصالين على ما مر في المحاكمات لدفع المنافاة بين كلامي الشارح
قال بعض المحققين في استدعاء اعدام الملكات مطلق
محلا ثابتا بحث فان عدم الحوادث سلب الوجود عما من شانه
ولا يستدعي وجود الحوادث والجواب بان المحل الثابت هو المادة
فانها مقتضى سبب وجود تلك الحوادث فيها فانها اوصاف
ونعوت للمادة فعدمها في الحقيقة عدم اتصاف المادة بها فان وجودها
لما كان عبارة عن ثبوتها لغيرها كان عدمها عبارة عن سلب ثبوتها
لغيرها فلا يخفى انه لا يدفع المناقشة اذ يكفي ان يقال عدم الحادث
عدم ملكة ولا يستدعي وجود الموصوف به وان استدعى
وجود مادته ولا شك ان عدم اتصاف المادة به معنى وعدم الحادث
معنى اخر والموصوف بالاول هو المادة والموصوف بالثاني هو الحادث
اقول الجواب ان كون عدم الملكة يستدعي محلا ثابتا في الجملة
ضروري اذ ليس من شان المعدوم الصرف شي ثبوتي ولا يكون فيه
استعداد بالضرورة الا انه اذا اعتبر في مفهومه ان من شان المحل
الاتصاف بذلك الامر الوجودي في الخارج يستدعي محلا موجودا
في الخارج كما في ما نحن فيه اذ لا شك ان الاتصال من العوارض
الخارجية التي يتصف بها الجسم في الخارج واذا كان هناك عدم الاتصاف
عن محل كان من شانه ان يتصف في الخارج فلا بد من وجود ذلك المحل
في الخارج واذا اعتبر كون المحل من شانه الاتصاف بذلك الامر
في الذهن يستدعي محلا ثابتا في الذهن كما في عدم الحوادث اذ الماهيات
انما يتصف بالوجود مطلقا في الذهن وقد صرح به الشارح في تجريده
حيث قال زيادة عليها في التصور الخ فاذا يكون
قوة قبول الانفصال عين محل قوة قبول الانفصال فيرد على ما ذكره
بعض المحققين بانه على هذا التفسير يكون هذه المقدمة مغنية
عن قوله وتلك القوة لغيرها هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال

بعدم ويوجد غيره بل هما متحدان حقيقة فكل منهما مغن عن الآخر
ولا وجه لما ذكره من ايراد النقض ببطلان الدور والجهر اذ الاتحاد ينافيه
التفريع المتصل بذاته ما دام موجودا لذاته فهو ذو اتصال
واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد الشخصي
وانعدم ذلك المتصل اقول لا يذهب على الناظر ان هذا الكلام
منه يدل على ان الصورة الشخصية جزء للجسم التعليمي الشخصي
وهذا مناف لما تقرر منه في اثبات الجسم التعليمي من انه يتبدل الشخص
عند تواردة الاشكال مع ان شخص الجسم باقية بحالها فتامل
ويمكن دفعه بالعناية وهي ان المراد بالاتصال الواحد ليس الجسم
التعليمي الشخصي بل كان لازما لوحدة الشخصية التي ينعدم بالانفصال
لا بزوال الاشكال مع عدم طريان الانفصال كالشمعة المكعبة
اذا جعلت كرة اقول لا يخفى انه لا يزول اتصالها القابل للانفصال
بهذا الجعل ولكن يتغير مقاديره في الجهات الثلثة فتدبر الخ
وهذا السؤال بين البطلان لانا بينا ان الجسم متصل في نفسه
فيه بحث لانه ان اراد بكون الجسم متصلا في نفسه ان الاتصال
المتعين ذاتي له او لازم له غير منفك عنه فمنعه انه لم يتبين مما مر
اصلا وان اراد ان الاتصال المطلق ذاتي له او لازم له فمسلم لكن
لم يزل ببطلان الانفصال اذ بعد طريانه كان هناك اتصالان
وان اراد ان الاتصال يعرضه حقيقة وليس هناك واسطة
في العروض ففيه ان هذا لا يقتضي ان لا يزول عنه الاتصال لان العوارض
كثيرا ما يزول عن المعروضات الحقيقية كالحركة للسفينة وذلك ظاهر
والحق ان يقال عند الاتصال كان شخصا واحدا بعد طريان الانفصال
زال وحدته الشخصية وصار شخصين واذا كان هناك اتصالان
فصار اتصالا واحدا كان الامر بالعكس مما فصلت فلا يجوز
ان يكون الصورة القابلة للاتصال والانفصال باقية فيهما الا ان يمكن حمل

حمل كلامه على ما ذكرناه ويلايمه لفظه سوى ما الخ في الجوابين
بطل النظر في المقدمة المشتركة بين الجوابين وهي انه لو لم يكن
الجسم متصلا في ذاته لم يكن في ذاته بحيث يتوهم فيه الابعاد الثلثة
وذلك لان توهم الابعاد الثلثة في الجسم الطبيعي اعم من ان يكون
في ذات الجسم الواحد المتصل وفي اجزائه الموجودة فيه بالفعل
اذ لو اختص بالاول يخرج الجسم المركب عن التعريف واجاب
عنه النظر المحقق الشريف بقوله لعل مراد المص ان ما لا يكون متصلا
ولا منفصلا في ذاته لا يكون له في ذاته امتداد واصلا اذ لو كان له في ذاته
امتداد فاما ان يكون الامتداد واحدا متصلا فيكون متصلا في ذاته او لا
فيكون منفصلا في ذاته واذا لم يكن امتداد واصلا في ذاته لا يكون في ذاته
قابلا لفرض الابعاد وكل جسم فهو كذلك وح يسقط النظر ويرد
على ما اورده بعض المحققين من انه لا يلزم من حصول الامتداد
حاصلا له في ذاته ان يكون في ذاته متصلا او منفصلا لجواز ان يكون
اصل الامتداد حاصلا له في ذاته وخصوصية الاتصال والانفصال عارضا له
خارجا عنه لان اهل قوة المنطق يحمل السلب في ذاته وخصوصية
الاتصال والانفصال عارضان له خارجان عنه ثم قال في المحاكمات ثم اقول
في الجواب الاول ما ذكرتم في بيان الصغرى من ان موضوع الاتصال
الواحد والانفصالين يجب ان لا يكون في ذاته متصلا ولا منفصلا
ان اردتم به ان موضوع الاتصال الواحد والانفصالين يجب ان لا يكون
في ذاته باقيا بالاتصال الواحد فمسلم لكن لا يلزم ان ما هو كذلك لا يكون
فرض الابعاد الثلثة فيه لجواز ان يكون مستلزما للاتصال المطلق
الاعم من ان يكون واحدا او متعددا وح يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه
بل نقول الجسم في جميع الاحوال متصل تارة باتصال واحد وتارة
باتصالات متعددة وهو باق في الحالين وان اردتم ان موضوع
الاتصال المطلق والانفصال المقابل له ارتفاع الاتصال والاعم

من الواحد والمتعدد يجب ان لا يكون في ذاته متصلا ولا منفصلا
فلا نم ان الجسم يطرأ عليه الانفصال بهذا المعنى حتى يثبت انه قابل
الاتصال والانفصال بهذا المعنى فان الجسم متصف بالاتصال دائما
واحدا او متعددا ولا يزول عنه الاتصال المطلق حتى يصير بحيث لا يمكن
فرض الابعاد الثلثة فيه جواب انا نقول ان اردتم بقولكم الاتصال
امر ذاتي للجسم الاتصال المطلق الذي له فهو مسلم ولا يلزم منه كون
الاتصال الواحد بصفة الوحدة ذاتيا وان اردتم ان الاتصال الواحد
ذاتي له فهو ممنوع بل نقول الجسم مستلزم لمطلق الاتصال فاذا طرأ
عليه الانفصال لم يزل مطلق الاتصال بل صار متصلا باتصالين بعد
ما كان متصلا واحدا وهو باق في كلا الحالين اقول هذا الكلام منه
يرجع الى النظر الذي اورده الشارح على كلام المصنف اذ المراد
من الشقين المردد فيهما هو المقصود في كل من الجانبين والمنع الذي
اورده على هذا الشق هو المنع الذي ذكرناه في توجيه نظره ثم كون
اي الاتصال اي المتصل ذاتيا للجسم مبني على ما تقرر ان الاتصال
عبارة عن كونه في الجسم بحيث يمكن فرض الجسم الطبيعي ومرجعه مرجع
القابل للابعاد الثلثة وقد مر القول في كونه ذاتيا متصلا اقول
في توجيه كلام الشارح المحقق بعد تمهيد المقدمة وهي انه لا يجوز ان يكون
الشيء حاملا لوحدته الشخصية والكثرة المقابلة لها وذلك ضروري
لان الوحدة الشخصية لما هو معروض الوحدة الاتصالية لذاته
ملزوم لوحدته الاتصالية ضرورة انه اذا انفصل زالت وحدته الشخصية
فالصورة اذا كانت بحيث لا ينعدم بطريان الانفصال والاتصال
لم يكن متصفا لذاته بل كان مثل الهيولى فلم يكن معروضا حقيقيا للاتصال
بل انما يتصف به بالعرض ليست اقول انها لم يتصف بالاتصال
لذاتها بل انما يتصف بالاتصال الواحد لذاته وبالاتصالين
اذا كان متصفا لذاتها بالاتصال الواحد وكان معروضا حقيقيا له

حقيقيا له ازال وحدته الشخصية زوال الاتصال الواحد وان كان
متصفا حقيقة بالانفصال اي الاتصالين ولم يكن اتصافه بهما بالعرض
زالت كثرتها الشخصية فزال وجودها ضرورة ان الوحدة
الشخصية والكثرة الشخصية لا ينفك عن الوجود الشخصي واذا لم يتصف
بالاتصال اصلا بالواحد ولا بالكثير منه لم يكن في حد ذاته بحيث تفرض فيه
الابعاد الثلثة كالهيولى وذلك باطل بالضرورة اذ من المعلوم
بالضرورة ان هو المتحيز بالذات الحال في المكان في ذاته لا محالة يفرض فيه
الابعاد لذاته وهذا الذي افاده المحقق في جواب السؤال الذي
اورده وهو قريب مما ذكره المصنف في الحاشية من عند نفسه
الا انه مشتمل على زيادة فائدة هي بيان انه اذا لم يكن متصلا
لذاته لم يكن جسما اذ المعتبر في كون الشيء جسما كونه بحيث تفرض
فيه الابعاد في حد ذاته لا بالعرض والا لكان الهيولى جسما
وانه ذكره بقوله واما الذي يجعلونه في قولنا ان الاتصال
اذا كان مقوما لماهية الجسم لم يكن اتصاف الجسم به بالعرض واذا
اتصف الجسم به لذاته لم يبق الجسم بعد زواله فان قلت
الاتصال المطلق ذاتي له وهو لا يزول بالانفصال قلت اذا كان
اتصافه بالاتصال المطلق لذاته كان اتصافه بالفرد الموجود منه
وهو الاتصال الواحد ايضا لذاته لا بمعنى انه لا ينفك عن ذاته
بل بمعنى ان اتصافه به ليس بالعرض حتى يكون وصفا له بحال
متعلقه كما هو شان الاتصاف بالعرض واذا كان اتصاف
الجسم بهذا الاتصال الواحد مثلا حقيقة لا بالعرض كان بزواله
يزول وحدته الشخصية كما عرفت واذا عرفت هذا فلا يذهب عليك
انه يمكن حمل كلام الشارح رحمه الله ههنا على انه زيادة تحقيق للجواب الاول
وعلى انه جواب آخر ويمكن حمله ايضا على مجرد ذاته لتتميم المقام فان
الاتصال ليس عرضا للجسم مطلقا بل بمعنى آخر كان ذاتيا فليتأمل

ولعل مراد المحقق الشريف في توجيه الشرح لدفع النقض ما قررناه
الا انه لم يبالغ في توضيح المقام وتحقيق المرام كما هو دأبه قدس سره الشريف
الخ لان الهيولى ليس لها وجود في نفسها فضلا عن الاجزاء
ان اراد سلب الوجود في نفسها عن الهيولى ان يكون وجودها بالعرض
على ما يدل عليه قوله فضلا عن الاجزاء اذ لكانت لها بالعرض فيلزم
ان لا يكون الهيولى موجودة حقيقة على ما هو شان الاتصاف بالعرض
وان اراد ان وجودها حاصل لها حقيقة لكن بسبب الصورة فيرد عليه
ان النقض لا يتوقف على ان يكون وجود الهيولى حصول الاجزاء لها
من قبل ذاتها من غير ان يتوقف على شيء اخر اصلا بل انما يتوقف
على ان لا يكون ثانيا وبالعرض سيعلم ان الصورة علة لوجود الهيولى
في التجرد عن الهيولى واورد المحقق الشريف قدس سره بانه لا يلزم من كون
الصورة علة لوجود الهيولى ان هذه الصفات عارضة للصورة
اولا وبالذات وللهيولى ثانيا وبالعرض اقول في هذا الايراد ظاهر الورود
على ما قررناه صاحب الحاكمات ويمكن ان يقال في توجيه الشرح
مراده ان الدليل على اثبات الهيولى فهو على تقدير تمامه انما يفيد الحكم
لوجود موجود ليس بجزء ووحدته وتعدده واتصاله وانفصاله
بالذات لان احتياج الصورة الى محل الذي هو الهيولى انما يلزم
من جهة انها متصفة بتلك الصفات بالذات فلو كانت
الهيولى متصفة بها بالذات فلانت كالصورة تحتاج الى مادة اخرى
فالبرهان انما يجرنا الى موجود لا يوصف بها بالذات بل بالعرض
اذ البديهة حاكمة بان المتحيز الواحد المتصل بالذات لا يبقى بطريان
الانفصال الشخصية مع ان التفريق ليس اعداما بالمرة
فلا بد من امر ليس هذه الصفات له بالذات وعلى ما قررنا يكون
قول الشارح يعلم حالها لا انه استقبالية على ما فهم صاحب الحاكمات
الخ فاللوازم الثلثة المذكورة غير لازمة اصلا

اصلا وترد ايضا ان اجتماع المثلين المستحيل هو حلولهما في ثالث
لا حلول احدهما في الاخر وايضا عدم كون احدهما بالكلية والاخر بالجملة
اولى غير مسلم اذ لعل في الاولوية مستندة الى العوارض وكذا اللازم
من عدم احتياج الهيولى الى محل غنا الجسمية عن المحل مطلقا بجواز
عروض الاحتياج من خارج والحاصل ان حكم الامثال انما يتشابه
في اللوازم المستندة الى الماهية النوعية المشتركة فيها لا في جميع العوارض
قوله لانا نقول ان الحلول والاحتياج الى المحل من جملتها فتامل لكن اللازم
انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت هي الجسم الخ اقول ان الامام خلط
بين الحلول في اصطلاح الحكماء وبين القيام عند المتكلمين المفسر بالتبعية
في التحيز هذا وقد اشار المحقق الشريف قدس سره ان في هذا التقرير اشارة
الى ان ما ذكره الشارح فيه مسامحة توجيه كلام الشارح على ما ذكره بعض
المحققين انه حمل قول الامام على الحلول على سبيل التبعية في التحيز بطريق الحلول
في الغير ليترتب عليه قوله فان كانت صفة الجسمية المتن وبين ما يلزم
فيما اختص كذلك انه قال فيما اختص لانه بعد لم يثبت امتناع الخرق
على الافلاك الشمس وغيره من الاجسام الصغيرة لا يليق
الصواب ترك ذكر الاجسام الصغيرة وقصده صلابتها لانها
مادة وهم آخر سيجيء ذكره ومحله لانا نقول ذكرها
ههنا انما هو للقدح في تعميم الحكم بثبوت الهيولى بناء على الاحتمال ان بعض
الاجسام كذلك وذكرها فيما سيجيء للقدح في اثبات الهيولى
في الجملة بناء على ان جميع الاجسام المفردة لا تقبل الانفكاك الخ
لكن الجواب على ما قرره الشارح من اثبات الهيولى بالانفصال
الوهمي وادعاء ان جميع الاقسام تقبل الانفكاك جواز عن الوهم الاتي
وبعد تقرير الجواب كذلك لا حاجة الى ذكر الوهم الثاني والجواب عنه
لانه لو توجه لتوجه اصلا الخ فالوجود في الخارج في الخصية
لا يكون الا بوجود الجسمية اي الجسمية المقلة بما به الاختلاف من الشخصية

كما هو الحاصل والوجه في اللوازم
المستندة الى الماهية النوعية
لا في جميع العوارض

بان يعتبر على انه داخل فيها فيلزم تعدد الجسمية ووجودها في محال من دون
ان يكون محصله بانضمام فيها من التشخص الخ اذ ثبت
هذا فنقول حسب ان الجسمية لان الوهمي من الترديد المذكور
واثبات ان الحق هو الشق الاخر ان يظهر ان نسبة التشخص
الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس فكما ان الجنس يتحصل تحصلا
نوعيا بالفصل كذلك النوع يتحصل تحصلا شخصيا فيظهر قوله
فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول
فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات
لان مقتضى الشيء لا يختلف بالامر الخارج عنه فتأمل الخ
وهذه الجسمية اما هي طبيعة الجسمية وجزئيها لا نظير ان نقول
من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة ما ترجع هذه الجسمية
وهذه الجسمية اما هي طبيعة الجسمية وجزئيها فالحاجة الى المادة
اما من جهة الطبيعة او جزئيتها فلما علمنا ان ليس لهذه الجزئية مدخل فيه
علمنا انه من جهة الطبيعة الخ اما اولا فلانه ليس شيء
من جزئي التذكيرين 4 قال بعض المحققين فيه نظر لانه ما ذكره الشيخ
في التنبيه مجمل التذكيرين فان محصله انا عرفنا بملاحظة بعض احوال
طبيعة الامتداد اعني قبولها للانفصال وعدم بقاء هويتها بعد طريانه
احتياجها الى المحل وهي طبيعة واحدة فلا يختلف افرادها في الاحتياج
والاستغناء وذلك بعينه حاصل الشيء كما لا يخفى اقول ما ذكره
بقوله انا عرفنا الى قوله وهي طبيعة واحدة ليس له حاصل ولا اثر
في كلام الشيخ وهل الكلام الا فيه فان قلت قول الشيخ فاذا
بعض احوالها 4 فيه اشارة اجمالية الى ما ذكره الشيء من التذكيرين
قلت هذا الكلام اما يشار به الى تذكر المقدمتين المذكورين
لكن في بعض الاجسام ولم يذكر تبين ان المقدمتين الاخيرتين
والشيء احدها كليتين فصح ان الشيخ خلي عنهما والعلم الى رفع الوهم

الى رفع الوهم المذكور يمكن بوجهين احدهما وهو الظاهر من كلام الشيخ
ما قرره في المحاكمات وهو صريح ما ذكره في الشفاء مدار على مقدمتين
احدهما ان الجسمية طبيعة نوعية وثانيهما ان كل طبيعة نوعية لا يختلف
مقتضاها وظاهر ان ما ذكره الشيء لا يثبت به الصغرى ولا الكبرى
وثانيهما باجزاء الدليل المذكور في الكل ولا يحتاج فيه الى كون الجسمية
طبيعة نوعية او جنسية بل مراده على ان الجسمية تقتضي قبول الانفصال
ولو في الوهم دون الانفصال ولو في الوهم تقتضي اعدام المتصل
الواحد والشيء اختار هذا في رفع الوهم وهذا غير ما ذكره الشيخ في الشفاء
وتطبيق كلام الاشارات عليه تعسف بل الظاهر انه كلام ذكره من عنده
وما ذكره الشيخ يشير اليه في اثناء شرحه الخ واما ثانيا
فلانه ان عنى بقوله قال بعض المحققين معنى الانفصال الوهمي
ان الوهم يحلل الامتداد الى جزئين وينتزع ذلك الجزئين منه
لا ان الوهم يخترع له اجزاء كما في التوهمات الكاذبة والانفصال
بهذا المعنى انما يتحقق بسبب اشتماله على الهيولى اذ لو لم يشتمل عليها
لكان الانفصال الوهمي توهم امر مستحيل لكونه على تقدير الوقوع
مستلزما لانعدام الشيء بالمرة فكان من الاوهام الاختراعية
اما اذا كان مشتملا على الهيولى كان انفصاله ممكنا بالنظر الى الامتداد
والهيولى وان كان ممتنعا بالغير نظرا الى ما ذكره الشيء وسبق
في كلام الشيء مناقشة في ذكر ذلك في حيز التذكرة اذ ليس
الى الصورة النوعية فيكون توهم انفصاله توهم امر ممكن في ذاته
وبذلك يفارق فرض انقسام النقطة والمجردات بل ما ذكره
الشيخ انه لو لم يشتمل المقدار على المادة لم يتحقق له كل وجزء
فالانفصال الوهمي يستلزم الوجود الهيولاني الخ لكن لا ينطبق
ذلك فيما سبق من كلام الشيخ اقول هذا قريب
مما سيجيء في المحاكمات ولا يخفى عليك انه حمل القسمة الوهمية في كلام

القوم على فرض الوهم والانفكاك في الجسم متى اتّهم فرده
بفرض الشيء دون شيء وزعم ان الفرق بين القسمة الوهمية
في اجزاء المتصل وبينها في النقطة مثلا ان المفروض وهو الانفكاك
في الاول حكمي ذاتي دون الثاني والا فلا فرق ويمكن ان يقال
بعد حصول الفرض بهذا بعد التجويز لا التقدير نقل الفرق ان تجويز
انفكاك الاجزاء في المتصل تجويز امر ممكن بالاضافة وفي النقطة
تجويز امر بالوصفية كما قيل في الفرق بين الجزئي والكليات الفرضية
وفي بعض الحواشي لا يقال اللازم من الانقسام الوهمي مادة
وهمية لا خارجية وليس الكلام في ذلك لانا نقول بل يلزم
مادة خارجية لوجهين الاول ان الصورة الذهنية متحدة بالنوع
مع الامر الخارج ولا فرق بينهما الا بالوجودين ولوازمهما والا فلا مطابقة
اذ المعنى من المطابقة ذلك بحيث لو كان الذهني ذا مادة
كان الخارجي كذلك واذا علم بالضرورة ان الجسم الخارج
بحيث لو حصل في الذهن كان للصورة الوهمية قسمة استعداده
بالفعل الى قسمين اذ لو لم يكن في الخارج كذلك لا يأتي للوهم
قسمة كما لا يأتي في المجردات لانها ليست في ذواتها
الخارجية بتلك الحيثية واذا كان كذلك فيبقى الخارج لها
قوة ذلك القبول وليس ذلك للاتصال اذ هو لا يجامع الانفصال
الوهمي فيكون هو المادة وقال ويمكن ان يستدل بالعرض الفصيح
بان يقال المتصل ان يعرض عرضا ساريا في بعض وآخر ساريا
في بعضه الآخر وذلك ضروري فيقع القسمة في الخارج باختلاف
عرضين وذلك يعرف ان قوة الانقسام باحد وجوده
ثابتة في الخارج كذلك الجسم اقول فيه نظر اما في الوجه الاول
فلانه ليس المراد ان القسمة الوهمية تثبت وجود المادة
للصورة الذهنية من الجسمية بحسب نفس الامر حتى يلزم وجوده

وجوده في الخارج ايضا بناء على المطابقة التي ذكرتها بل المراد ان القسمة
الوهمية وهي فرض الشيء دون شيء لا يورث الاثنينية بحسب
نفس الامر اصلا لا في الخارج ولا في الصورة الذهنية بل انما
يلزم وجودها بحسب التوهم والفرض ولو قيل يحتمل ان يريد بالقسمة الوهمية
تحليل العقل للصورة الذهنية الى صورتين وتفصيلها اليها وح نقول
لو لم يشتمل تلك الصورة على المادة يلزم انعدامها بالمرة واذا اشتملت
عليها لزم اشتمال الجسم الخارجي عليها للمطابقة المذكورة قلت
محل تلك الصورة انما هو النفس ويكفي لعدم انعدامها بالمرة وجودها
والمحل الذي هو الذهن ولو وجب لعدم الانعدام بالمرة اشتمال
نفس الصورة على امر باق في الحالين لزم من ورود القسمة الى الاشتمال
الاعراض القائمة به كالسطح والخط واللون والضوء على جزء باق
في الحالين بل يكفي هناك وجود محلها فليكتف ههنا ايضا
بوجود محلها ومادتها من الذهن وايضا لو صح الدليل لزم من ورود القسمة
على الصورة الذهنية للسطح اشتمالها على المادة ولزم اشتمال السطح
الخارجي عليها ايضا فتدبر فاما في الوجه الثاني فلان الانفصال
عبارة عن وجود الاتصالين وعدمهما على ما مرّ في كلام الشيخ وقوة
الحادث انما يقوم بمن يحدثه بمادته ومادة الحادث فيما نحن فيه
هي الذهن فتلك القوة قائمة به نعم الجسم في الخارج يكون له
الانقسام في الوهم بمعنى انه صالح له بمعنى الاستعداد له ولو صح
ما ذكره لزم اشتمال السطح على المادة لانه في الخارج بحيث لو حصل
في الذهن كان للصورة الوهمية قسمته بالفعل الى قسمين اذ لو لم يكن
كذلك لا يأتي للوهم قسمته كما لا يأتي المجردات فبقي الخارج لها
قوة ذلك القبول وليس ذلك للاتصال اذ هو لا يجامع الانفصال
الوهمي فيكون هو المادة واما الاستدلال بالعرض الفصيح ففيه
ان اختلاف العرض لا يوجب القسمة الخارجية فاستحيل الكلام

على مستندك عظيم لان ما ذكره الشارح من الدليلين يكفي
لاثبات الهيولى في جميع الاجسام ولا حاجة الى اخذ نوعية الجسم
وما تثبت به نوعيتها وههنا وجه رابع وهو انه لو كان
مراد الشيخ في جواب الوهم ذلك وهو اثبات الهيولى
بالقسمة الوهمية في جميع الاجسام لضاع ذكر الوهم الثاني بعد ذلك
اللهم الا ان يقال ذكره ليجيب عنه بجواب اخر الش لا مادة
لانها مقولة على الاستعدادات الفلكية والعنصرية اقول لا يلزم في كون الشيء
مادة ان لا يكون محمولة على المركب منها ومن جزء اخر مستلزما للصورة
الا ان لا يكون محمولة على جزئيات نفسها كيف والبدن رسم مادة
الحيوان مع انه محمول على جزئيات الابدان نعم لم يحمل على افراد الحيوان
فان قلت الش لم الى قال قوله وغيرها والمراد انها محمولة
على افرادها الفلكية والعنصرية وعلى غيرها كافراد المركب اذ لا يكون
الصورة الجسمية جزء غير فلكي ولا عنصري قلت حمل الصورة
الجسمية على المجموع ممنوع بل انها تحمل عليه الجسم دون الجسمية
وهي من الاجزاء الخارجية للمجموع فلا تحمل عليه واما قوله وغيرها
فينبغي ان يحمل على استعدادات اخر غير الفلكية والعنصرية
بان كان المراد من العنصرية البسايط فيكون المراد من الغير
استعدادات المركبات والتحقيق كلام الش ان الجسمية اذا اخذت
لا بشرط شيء تحمل على المجموع كما ان الجسم المأخوذ كذلك
يحمل على اللبنة المركبة من الجسم الذي هو المادة ومن صورة
اللبنية اذ يصدق على ذلك المجموع انه جوهر قابل للابعاد الثلثة
والوجه في عدم صحة حمل الصورة الجسمية على المجموع انها رسم لها
من جهة اخذها بشرط لا اي من حيث انها جزء كما ان البدن
رسم لمادة الحيوان لا يحمل من هذه عليه وان يصح حمل الجسم عليه
وكذا لا يصح حمل اللبنة على الجسم اذا اخذ لا بشرط شيء لكن صاحب المحاكمات

صاحب المحاكمات لم يحمل كلام الش على هذا ولهذا فسره
بكذا لا انها محمولة على الجسميات بل اخذه على الوجه الاول فالايراد عليه
فتأمل الش لا انا لو اخذنا نوعا يخالف في فيه بحث لان الشيخ
الطبيعة النوعية هو الطبيعة المنسوبة الى النوع بان كان فردا منه
كما ان الماهية الجنسية والطبيعة الجنسية بمعنى انها من افراد الجنس
وح كما انها من حيث هي لا يكون نوعا لا يكون من حيث هي فردا
للنوع على ان الحق ان النوعية عرض للماهية لا بشرط شيء الا بشرط
العموم كعروض العموم ثم الذات غير مقتضية لعروضها بلا شرطه
والا لزم اتصاف الاشخاص بها فالشرط الواسطة في الثبوت
دون العروض فيصدق ان الطبيعة لا بشرط نوع فتدبر
الح وانما يقتضي شيئا اذا اخذت بفصل هذا الكلام صريح
في ان المراد لعدم تحصيل الطبيعة الجنسية عدم تحصيلها بدون الفصل
المطلق وكذا المراد بقوله فلا مقتضية مع غير ذلك الفصل انه يجوز
ان يقتضي بشرط تحصيله بفصل معين فلا اقتضاء بدونه وليس المراد
وجوب عدم الاقتضاء بدون ذلك الفصل المعين والا ورد عليه
ان تحصلها انما يتوقف على فصل ما اي يلزم عدم الاقتضاء بدون
الفصل المعين وبما قررنا ظهر اندفاع ما ذكره بقوله وليس شيء
لانا نختار الشق الاول والمنع ساقط لان المراد عدم تحصيلها
بدون الفصل المطلق فلا ايراد وذلك لان الجنس لو
لم ينظم فيه الفصل اي يصير متحدا مع النوع لم يوجد في الخارج اقول
صاحب المحاكمات اذ ذهب الى ان الاجزاء المحمولة صور لامور
متحدة في الخارج ذاتا ووجودا فالجنس مع الفصل متحد ذاتا
وما ذكرناه صرح به الش في دفع الشك الذي اورده الامام
على ما ذكره الشيخ وبينه صاحب المحاكمات فتدبر وكذا اندفع ما ذكره
بقوله على ان الفرق ليس مبنيا على وجوب هو اختلاف مقتضى

الطبيعة الجنسية لما عرفت من ان ليس المراد مما ذكر الوجوب بل الحكم
نعم يرد ههنا ان يقال كما ان الماهية الجنسية تحصل بالفصل كذلك تتخصص
بالتشخص فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية من جهة التشخصات
كذلك جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية من جهة الفصول فما اشار اليه
صاحب المحاكمات من ان العلم بديهية ان ليس الهندية مدخلا في الانفصال
فلا يصح الاستناد الى التشخص فناقش الخ وقد بينا
ان هذا القدر يكفي في بيان رجحانها لو ثبت نوعيتها بما ثبت من انها
ليست مادة والاجسام تقتضي ان يكون نوعا كان امرا واذ توجه
كلام الشيخ بما ذكر يتوجه عليه ما قرر من استدراك بيان النوعية
الخ لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام
بخلاف المنع الثاني كان اشكل منه فيه تكلف لا يخفى كيف وقطعية
المنع انما هو باعتبار اسكلية النفي عنه لا باعتبار الشمول وعدم الشمول
واقول ان المنع الاول لما كان مذهب الحكماء بخلاف الثاني اذ لم يذهب
احد الى اثبات الهيولى في بعض الاجسام دون بعض اراد الشيخ
ان يفرغ منه ويشتغل بمجاوبة الخصم ومدافعه الخ وتقرير
الجواب هو ان الحاصل ان اثبات الهيولى انما هو بالانفكاك
اذ لو ثبت الهيولى بالقسمة الوهمية لقد ذكر ان القسمة الوهمية
توجب وجود الهيولى وانها حاصلة بجميع الاجسام الخ
وانما هو لا افتراق بينهما في امكان الانفصال فلا دخل له في الجواب
اقول فيه نظر ظاهر اذ قد عرفت ان اثبات الهيولى انما هو ببطلان
الانفصال مع الاتصال لكن ببطلان الاتصال بعينه الانفصال اذ نقول
لا بد لذلك الانفصال الطارئ او لقوته من محل موجود قبل الانفصال
مقارن له وليس هو الانفصال فلا بد من امر آخر وهو الهيولى
الذي ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم النسب بين
في بعض الحواشي فيه نظر لانه انما كان يلزم لو كان الانفصال مقتضى طبايع

طبايع تلك الاجزاء وهو ممنوع اقول المراد بقبول امكانه ولا شك ان الانفصال
ممكن نظرا الى طبايع تلك الاجزاء وان كان ممتنعا ذاتيا فلم يقع
وسيجيء ان امكان الانفصال يكفي لاثبات الهيولى الخ
والاولى ان يقال ان تلك الاجزاء متحدة في الجسمية فحاصل المقام
ان الشيخ حمل اتحاد طبايع الاجزاء في كلام الشيخ على اتحادها في الطبيعة
النوعية اي الصورة النوعية لما وجعل اشتراك الاجسام فيما هو موجب
للاشتراك في حكم الانفصال فيلزم اثبات الهيولى في الكل وحمل بناء
الدليل على تسليمهم واعترافهم بتساوي الاجسام في الطبيعة النوعية
ويتوجه عليه ان وظيفة الحكيم هي البرهان دون الاقتصار على الجدل
وان كان عبارة الشيخ فايح من طبيعة الامتداد دون آبى
ان المراد بالطبيعة المشتركة فيها فيما قبل هي الطبيعة الجسمية
دون النوعية والاشتراك في الطبيعة الجسمية قد اثبته بالامر
وهو ان الاشتراك في الخارجيات ونقضه في الشفاء على ما نقله
في المحاكمات والاولى حمل الكلام على اتحاد الاجسام في الطبيعة الجسمية
وجعل مجرد الاشتراك فيما هو موجب للاشتراك في جواز الانفصال وصحة
الحكم وعلى هذا كان الدليل برهانا لا جدلا وكان تاما في الواقع لا في التعليم
فقط وكان ملايما اجزاء الكلام الشيخ وتعبير الشيخ الجسم البسيط
بالامتداد الجسماني الواحد لما كان ملايما لتوجيه الامام اول الشارح
وقال والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه
اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا فقد بر الخ
ولست ادري ان بني الكلام على ان نه طبايع الاجزاء هذا نظرا الى ظاهر
عبارة الشرح حيث لم ياخذ كون طبيعة الامتداد مشتركة
في الفلك والعنصر بل اكتفى بالاشتراك في مفهوم الامتداد وكذلك
ان يحمل كلامه على اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد والذي هو حقيقة الجسم
لكنه خلاف الظاهر ويكفي له هذا الترجيح حمله على حمل الشارح

الخ واعلم ان امكان القسمة الوهمية لا يوجب ذلك اذ ان ثبت
بهذا الكلام اندفع ما اورده على الشارح سابقا من ان القسمة الوهمية
لا تثبت وجود الهيولى في الخارج واعترض عليه سيد المحققين قدس سره
بان الوهم اذا فرض جزئين وحكم بالمغايرة بينهما يلزم ان يكون ذلك الشيء
في الخارج بحيث يمكن ان يكون له جزءان متمايزان منفصلان في الوهم
وان يكون له جزءان كذلك في الخارج فان الحكم بالامور الثابتة
في الاوهام عليها صادق في نفس الامر ولا يلزم منه ثبوت تلك الامور لها
في الخارج الا ترى ان الفلك ينقسم بحسبه اي مع استحالة الصورة
النوعية بمحض الانفصال الوهمي دون الانفكاك واجاب عنه بعض المحققين
بان القسمة الفرضية والوهمية ليست من الوهمي والا دخلتم الكاذبة
والاختراعية كفرض انقسام المجردات بل المراد بالوهمي حيث ان يكون
في الخارج شيء يصح تعقل بذاته من الوجه الكلي او بمعونة الوهم على الوجه الجزئي
تحليله الى اجزاء ولا يكون الشيء كذلك الا قابلا للتحليل بالعدد الوهمي
الا اذا كان فيه شيء يكون مابه الانفصال اليه هذا الانقسام وان امتنع تمييزه
او لم يمكن هناك شيء كذلك لكان فرض القسمة من الفرضي
والاوهام الكاذبة الصرفة وهذا وان صح لدفع الاشكال السابق لكنه يرد عليه
بالفلك مع استحالة الصورة النوعية المانعة من قبول الانفكاك
لان قبوله للقسمة الوهمية بواسطة استحالته على الامتداد الذي يكون
طريان الانفكاك عليه بالنظر الى ذاته وان كان ممتنعا بالغير
اعني الصورة النوعية ولو لم يشتمل على الامتداد لم يصح الحكم عليه
بقبول القسمة الوهمية بل كان فرض القسمة له وتوهم القسمة فيه
من قبيل الفرضي والاوهام الكاذبة التي لا حقيقة لها كفرض القسمة في المجردات
وكذا لو لم يكن مشتملا على الهيولى لكان فرض الانقسام فرض امر مستحيل
لادائه الى انعدام الشيء بالمرة وهو هو اقول قد عرفت ما يندفع به هذا الكلام
ولا بأس ان نعيده ونزيده بيانا فنقول الفرق بين القسمة في الاجسام

في الاجسام وهي القسمة في المجردات فلا تشكيك فيه لكن نقول
ليس الفرق الا ان الجسم اذا فرض فيه شيء دون شيء اي يلاحظ فيه العقل
مستقلا لا فيه شأن كليا او بمعونة الوهم جزئيا بخلاف المجرد دون ذلك
لان فرض شيء دون شيء انما يتصور في المقادير وحاله المقدار واما
امكان قسمة خارجية فذلك غير مسلم غاية الامر ان يستلزم امكان
امكانا عقليا بمعنى تجويز العقل القسمة الخارجية فيه دون المجرد ففرض القسمة
الخارجية في الاول فرض امر ممتنع وفي الثاني فرض ممتنع كما قالوا في الفرق
بين المحال والكليات الفرضية وما ذكره قدس سره بقوله الا ترى
ينظر ذكره بعونه المنع الذي اورده وليس نقضا اقول وينبغي ان يعلم
في اثبات الهيولى سواء كان ذلك القدم ممكنا او ممتنعا فيكون مشتملا
على امر اخر الصورة باقية حال الانفكاك والا لصدق انه على تقدير الانفكاك
ينعدم بالمرة فتأمل ثم ههنا نظر دقيق اورده بعض الاذكياء
وهو ان الوارد بين المتفرقين انما هو الانفصال القطعي لا الانفكاكي
الطارئ والوارد بين الجزئين المتصلين انما هو الاتصال القطعي
والتلازم من التشابه امكان الاتصال القطعي بين المعرضين والانفصال
القطعي بين الجزئين الوصفين بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك
لا يستلزم ثبوت الهيولى انما المستلزم له الانفكاك الذي هو
الانفصال الطارئ والاتصال الذي نظرا او امكانا الخ
وامكان الانفصال الخارجي يستلزم المادة اقول فيه بحث لان امكان
الانفصال الخارجي انما يستلزم امكان المادة لان امكان المعلول
انما يستلزم امكان العلة لا وجودها ويمكن ان يجاب بان المراد
بامكان القسمة الخارجية امكان انقسام الجسم في الخارج بلا اعتبار
في حاله بان يكون حالا في شيء بعدما لم يكن بل بمجرد امكان ورود القسمة
عليه […] بمنع وارده منع امكان القسمة الخارجية الشيء
اورده اعتراضات بحث بحثين وذلك هو قوله […]

يلزم من ذلك جواز مماسة فلك القمر بمقعر محدب فلك عطارد وبالعكس
لعله يقتضي الخرق وفي موضع آخر لم لا يجوز ان يكون لكل جزء مادة بالذات
مادة الجزء الآخر وتلك المواد لا تطيع الاتصال والانفصال فلا يتم
ما ادعيتموه من امكان انفصال الجزء الواحد وفي موضع آخر لا يتم ان المتميزين
في الماهية يستدعي اشتراكهما في اللوازم فان الجسمية عندكم طبيعة نوعية
محصلة ثم يلزم جسمية كل فلك مما يستدعي جسمية الاخرى اقول في
الجواب عن الاول ان المماسة الذي ذكره جائز نظرا الى الذات
الجسمية وانما يمتنع نظرا الى الصور النوعية وعن الثاني ان ما ذكرت
اعتراف بالمادة وما اردت بالمادة شخص كل شخص ودفعه
ان الاستلزام بالنظر الى طبيعة الامتداد يكفي وعن الثالث ان اختلاف
اللوازم في الافلاك من جهة انها لوازم للصور النوعية لها وهي مختلفة
ولو كانت لوازم لماهية الامتداد لما اختلف فتأمل
الظ انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه بحث عن الوجود وقد ذكر السيد
المحققين ان كلامه يوهم ان الوجود محمول في هذه المسألة
فيكون من مسائل ما بعد الطبيعة وهو باطل لان مطلق الوجود ليس عرضا
ذاتيا لشيء من الموجودات والمبحوث عنه في العلم الالهي هو احوال
الموجود من حيث هو موجود والتصديق بان شيئا ما موجود بديهي
والتحقيق ان التحديد لا يتصور عروضه للموجود الا بعد صيرورته نوعا
مخصوصا هو هو الجسم فهو من الاعراض الذاتية للجسم اي للانواع
النوعية بالقياس الى الموجود فالبحث عنه من العلم الطبيعي اقول
هذا التوهم مبناه على ان مدخول عن في الاكثر هو المحمولات وقولهم
موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية دون ما يبحث عنه
من هذا القبيل لكن كثيرا ما يكون مدخول عن الموضوعات وتوجيه التحقيق
الذي ذكره انه على هذا يلزم ان لا يكون اثبات وجود الماهيات المخصوصة
كالعقل والهيولى من علم ما بعد الطبيعة لان كون الموجود المطلق عقلا

عقلا مثلا لا يتصور عروضه له الا بعد صيرورته جوهرا مجردا مثلا والحل
انه كما يرجع قولهم العقل موجود الى قولهم الموجود عقل بناء على ان الموجود
موضوع في علم ما بعد الطبيعة كذلك قولهم الموجود عقل يرجع الى قولهم
الموجود اما عقل او نفس او هيولى الخ فالمحمول في الحقيقة هو القدر
المشترك بين تلك الخصوصيات وهو عرض ذاتي للموجود المطلق
والاولى ان يوجه كونه من مسائل الطبيعي بما ذكره صاحب المحاكمات
من انهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها متحدد وتحديد
الجهات وتحددها لا يتصور الا في الجسم وفي المادة وبما قررنا
وحققنا اندفع النظر الذي اورده ههنا حيث قال فيه نظر لان البحث
في علم ما بعد الطبيعة عن الوجود المطلق ووجود المجرد ووجود خاص
انتهى او كان وجود المجرد وجود خاص فلذلك وجود العقل والهيولى
والتحقيق ما عرفت   الش وهذه حجة عول عليها
افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة قال بعض المحققين ذكر الشيخ
في الشفاء مثل ذلك وهذا مشكل من وجهين الاول ان المشهور
عن افلاطون ان المكان بعد مجرد موجود وهذا ينافي ذلك
والثاني ان افلاطون لا يقول بالمادة بل الجسم عنده هو الصورة
الجوهرية الامتدادية فقط واجاب عن الاشكال الثاني بان
افلاطون واتباعه يسمون الصورة الجسمية مادة بالنظر الى الجسم
الذي هو عرض عندهم كما صرح به الشهرزوري وبالنظر الى المقادير
الوضعية التي يعرضها عند بعض من تابعه في نفي الهيولى الاولى دون السهروردي
فانه لا يقول بزيادة المقدار عليه وهذا النقل انما يبتنى على الوجه الاخير
اعني القول بزيادة المقدار كما لا يخفى اقول الاشكال الاول
ايضا مدفوع بان البعد الموجود عند افلاطون انما هو بعد واحد
هو مكان كرة العالم ولا ينقسم ولا يتعدد بانفصال الاجسام
المتمكنة المداخلة له وليس تعددها الا بالتوهم وح نقول كونه

متناهيا يقتضي كونه متشكلا لكون شكله مقتضى طبيعته التي انحصرت فيه
وهذا بخلاف الشكل العارض للابعاد الوضعية وذلك لاختلاف
تشكلاتها والحاصل ان الدليل الذي سيجيء على ان الشكل مبائن للمادة
لا يجري في الشكل العارض للبعد المجرد اذ الدليل المذكور لو جرى فيه
لا نقدح بانّا نرى ان الشكل فيه يلزمه لو انفرد بنفسه عن نفس قوله
لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي
والتشكل قلنا لا يلزم مثل ذلك في البعد المجرد الّا اذا كان له افراد
متعددة بالذات متشخصة بتشكلات متعددة بالذات ولكان حصص
ابعاد ومقادير مختلفة في الصغر والكبر وقد عرفت انه ليس كذلك
بل هو امر واحد انما تعرض له بالعرض وتبعية المتمكن وان حصل
بالذات انما هو عظم واحد وشكل واحد وهيئة واحدة وما ذكرنا
من ان البعد غير قابل للانفصال ندفع ما ربما يتوهم في دليل اثبات
الهيولى انه منقوض بالبعد المجرد لما علمت انه لا يقبل الانفصال
الخارجي بالذات الخ مكيف اراد ان يبين
ذكر بعض المحققين انه لا يخفى ان الشيخ قد بين ذلك من بعد
وانه يبين في المواضع التي ذكر فيها صاحب المحاكمات لكن
كان مطمح النظر الاول في تلك المواضع ثبوت الهيولى في جميع الاجسام
ولزم من بيانه عدم انفكاك الصورة عن الهيولى فلعله اراد
ان يثبت ذلك بدليل اخر ساق اليه الذهن تكثيرا للفائدة
ولا يلزم من ارادة الشيخ بيان ذلك من بعد ان لا يكون قد بيّنه
من قبل لم يدع الامام احتياجه الى البيان وما ذكره من عدم
الاحتياج الى بيان لزوم الشكل ليس بشيء اذ ربما ذكره ليكون
في قوة دليلين الخ والعجب ان المقدمات
التي رتبها ليست الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفى ان
كون الجسم حالا على المادة في بيان الجسمية لا ينفك عن المادة

عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات لان كون الجسم مشتملا
على المادة قد ثبت بدليل اثبات الهيولى اقول ولا يخفى
ما فيه فان المقدمات التي رتبها الشيخ والامام حيث قال الجسمية
لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية
لا تنفك عن المادة يستلزم ويثبت عدم انفكاك الجسمية عن المادة
صريحا لان الجسم مشتمل على المادة الخ والوجه المعول عليه
النظر الصحيح اعترض عليه بعض المحققين بوجهين اما الاول فلان الشيخ
لم يبين ان تشخص الوضع والتحيز يعرض للجسم من قبل الصورة ولم يحقق
كون التناهي والتشكل بمشاركة الهيولى مقصودا بالذات بل تبعا
الى عدم انفكاك الصورة عن الهيولى واما الثاني فلان ما ادعاه من انه
ما لم يتضح ان التناهي والتشكل يعرض للاجسام لم يبين ان عروضه
بالمشاركة ان اراد توقف البيان على عروضه لجميع الاجسام
فممنوع وان اراد ان عروضه للجسم في الجملة فهو بديهي غير محتاج الى البيان
فلا حاجة الى بيان تناهي الابعاد وهو غير هذا المطلب اقول لعل غرضه
انه ما لم يتضح ان التناهي والتشكل يعرض جميع الاجسام لم يتبين
ان عروضها لجميع الاجسام بمشاركة الهيولى وهو تحقق الشق الاول
والمنع في السقوط الخ واقول المنع المذكور غير ساقط
قال بعض المحققين قد اهمل الشيخ مقدمة غفل عنها صاحب المحاكمات
فزعم ان المنع غير ساقط وبين ان كل زيادة توجد في بعد فهو موجودة
فيما فوقه اذ يلزم منه ان يكون هناك بعد توجد فيه زيادات
غير متناهية بالفعل على ما قال قول ليس فيما ذكره من المقدمة ان يكون
هناك بعد توجد فيه زيادات غير متناهية اصلا بل فيه ان كل زيادة
توجد في بعد فهي موجودة في بعد واما ان الزيادات الغير المتناهية
زيادات موجودة في بعد فليس بلازم منه بل اللازم منه انه
لو تحققت الزيادات الغير المتناهية في بعد كانت متحققة فيما فوقه

بل نقول لو ثبت ان كل زيادة توجد في بعد ما ففي بعد فوقه لم توجد
بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية البتة لانها لو تحققت
في بعد لزم تحققها في بعد فوقها فيلزم الزيادة على الغير المتناهي المنسوق
انتظام هف وايضا اذا تحققت الزيادات الغير المتناهية
جميعا في بعد فلا يكون بعد فوقه حتى يمكن ان توجد فيه نعم لو قال الشيخ
كل مجموع زيادات موجودة في بعد كما سيقول الشارح في تقرير كلامه
في هذا الكتاب لاندفع المنع المذكور لان مجموع الزيادات الغير المتناهية
ايضا مجموع لكن يرد عليه منع آخر سنذكره صاحب المحاكمات بان
ذلك في كل مجموع متناه مسلم واما في الغير المتناهي فغير مسلم
الخ ويمكن ان تحقق كلام الشيخ بما افترض بعض المحققين
بان اللازم من الوجوه التي ذكرها ان يكون نسبة زيادة كل بعد
على البعد الاصل الى زيادة بعد آخر فوقه عليه كنسبة عدد البعد الذي منه
الى البعد الاصل الى عدد البعد الذي من البعد الاخر اليه بعينه وذلك لا يستلزم
ان يكون ابعاد غير متناهية كل منها زائد على الاخر بتلك النسبة
ولا يلزم ان يكون هناك بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية
حتى يلزم ان يكون ذلك البعد غير متناه ويلزم الخلف اذ لم يقم البرهان
على وجوب اجتماع تلك الزيادات باسرها في بعد واحد وقياس الغير
المتناهي على المتناهي غير معقول انتهى اقول ويمكن اجراؤه
في الوجه الذي ذكره صاحب المحاكمات بقوله ومنهم من فرض تزايد الانفراج
بقدر تزايد الامتداد بان اللازم ان الامتداد في كل ما يكون
الانفراج مساويا له وتوضيحه ان الامتداد وان كان غير متناه لا يوجد منه
بعد الطرف الموجود الا ما يتوسط بين مبدا المفروض في فوقه
والانفراج لا يوجد الا بين اجزاء الامتداد وكل انفراج يوجد بين اجزاء
الامتداد متناه فلم يوجد انفراج غير متناه وانما يوجد انفراجات
غير متناهية بالعدد ولكن كل منها متناه في المقدار ودفعه بانه لا شك

لا شك ان الامتداد الغير المتناهي موجود بالفعل وقد فرض مساواة
الانفراج له فيلزم عدم تناهي الانفراج واما ان الانفراج لا يوجد الا فيما
فيكون متناهيا فلا نسلم انه مكابرة لان الامتداد لا ينفك عن الانفراج
في التصوير المذكور اصلا وقد فرض ان الاول متصف بعدم التناهي
وان التناهي الثاني مساو له فيلزم عدم تناهيه فانه اذا كان الشيئان متصفين
لازمان كعدم التناهي ووجود البعد بينهما لا ينفك احدهما عن الآخر
واما انه يلزم ان يكون كل انفراج كما ان وسطا متناهيا على ما ذكرت
فلا يقدح في النقض لان لزعم احد البعضين لا ينفي لزوم الآخر اذا كان
اللازم شيئا مستحيلا على ما سيجيء في المحاكمات عند حل اعتراض يرد
على دليل المسامتة ولا يذهب عليك ان بما ذكرنا يمكن توجيه كلام
صاحب المحاكمات وتتميم وجوه [illegible] بان الامتداد لا ينفك عن البعد
ومن البعد [illegible] الخ لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال
ولو فرض كما قال بعض المحققين استحالة خروج الجميع الى الفعل مسلمة
ولو لم يوجد احد خلافه بل قال ان الشارح [illegible] يكن هذا غير ممتنع بحسب الفرض
واما انه لو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل
على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه فمم وما ذكر في بيانه
من ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء ان اراد انه يزداد
كلما ازداد جزء فمم لكن لا يجديه وان اراد ان نسبة ازدياده نسبة
عدد الاجزاء فمم في صورة التربيع انما هو في صورة التساوي
والتزايد اقول هذا قريب مما ذكره سيد المحققين في حاشيته
لكن فيه تامل وتردد قد مر ما يعين في هذا البحث فتامل جدا والتردد هنا
بيانا فنقول المنع الثاني هو ان القسمة الغير المتناهية لا تعني
انه ينقسم الى اجزاء عددها غير متناه لان ذلك محال في كل مقدار
كان او صغيرا بل تعني ان القسمة لا تنتهي الى حد تقف ولا يكون [illegible]
القسمة وعلى تقدير وقوعه يلزم فيه عدم التناهي في المزيد عليه ضرورة

ان زيادة كل مقدار من الاضعاف المذكورة موجب زيادة في المزيد عليه
وردوا لان الضم موجبا للزيادة في المقدار المزيد عليه و الضم انما يوجب متناهيا
فيكون المزيد عليه غير متناه ولا يتوجه النقض وان حصل انما يختار الشق
الثاني والمنع ساقط بدعوى الضرورة ورد ان الحاصل من جميع الاضعاف
لا يزيد على نصف الخط الموهوم اولا فنمنع غاية الامران حصولها
بالفعل مع ستلزام آخر على انه يمكن ان يق اذا فرضنا مقادير
متناقصة متناصفة مثلا بان فرض هناك ذراع ونصف وربع
ثم اخذ النصف من النصف الآخر وضم الى ما وضع ولا تتم نصف الباقية
وهكذا فلا شك انه يمكن ردها الى المتساوية بتلك العدة مثلا
اذا كانت هناك عشرة مقادير متناصفة فيمكن ردها الى عشرة
مقادير متساوية وهكذا في كل عدد فاذا فرضنا مقادير متناصفة غير متناهية
كل منها يقبل الانقسام فلان له عظم فبالضرورة يمكن ردها الى مقادير
متساوية بتلك العدد فيلزم انضمام مقادير متساوية غير متناهية
والقول بان امكان الرد الى المتساوية في التناقصة المتناهية
دون الغير المتناهية بل لا يمكن ردها الا الى متساوية لا بتلك العدة
بل بعدة متناهية لا يخ عن مكابرة فتامل جدا الخ وقد يقال
ان معناها كل واحدة من الزيادات قال قدس سره المراد
ان يشتمل عليها بعد باسرها والدليل على ذلك انه قال وهي هذه
القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد وقال في التفسير
المراد منه بيان الخ الذي يلزم من عدم يشتمل على جميع الزيادات
فعلم ان المراد من الاول اشتمال بعد واحد على جميعها اقول
هذه الحاشية كتبها لتوجيه كلام الشارح بان المراد ان كل واحدة
من الزيادات يشتمل على جميعها بعد واحد ويؤيده البعض
قول الشيخ على جميع ذلك الامكان وح يندفع عنه ما ذكره صاحب المحاكمات
بقوله وهذه هي القضية التي دل عليها قوله ولان كل زيادة

زيادة وذلك لان هذه القضية معناها ان كل واحدة في بعد يشتمل
على تلك الواحدة وكذا يندفع عن الامام ما ذكره بقوله لانه يبقى قوله
وانه معنى مع ذلك التغير الخ ولا يح فائدة اما اللام فقط
واما كلمة ان فلانها مع ما بعدها في قوة المفرد فيكون الكلام غير تام وقد يناقش
على عبارة الشيخ انه يلزم الاستدراك حيث جمع بين اللام وان
وكل منهما دال على التعليل فيصير من الاول بالثاني والجواب ان التعليل
باللام وان دمعنى المفهوم والشرطية مجازيه بالنظر الى جوابه الخ
ويمكن ان يق ان الواو في وانه زيادات لتصحيف في كلام
الامام حيث قال ومتى صدق ان كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق عليه
الجميع انه قال في بعد يمكن ان النسخة التي وصل اليه كان موضع الواو
الفاء وهي جواب اللام وحمل عبارة الشيخ على التصحيف لان فهم
الشرطية انما يستفاد من كلام الشيخ بهذا الوجه فان مقدمها
يستفاد من قوله ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد
في واحد وتاليها في قوله وانه زيادات في وهذا يحمل البعض على انه
محل مع له انه زيادات على معنى ان يكون هناك بعد يشتمل
على جميعها انما حمل صاحب المحاكمات كلام الشارح مطلقا الخ
التحقيق في هذا المقام ان يوجه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن
الابعاد متناهية جاز ان يوجد امتداد ان في فحينئذ لا يخ ان يمنع امتناع
ذلك بناء على عدم سبب ذلك في الخارج وقصور الوهم عن تصور
البعد الى غير النهاية والعقل لا يمكنه ذلك الا بواسطة الآلة
الجسمانية وقد تبين انها قاصرة عن ذلك اقول لا يخفى ما فيه من المنع
من المكابرة هذا ثم انه كتب قدس سره الشريف ههنا حاشية فقال
ولان كل زيادة فانها تنضم مع المزيد عليه اعني البعد الاصل
ويصير بعدا واحدا يلزم ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع
الزيادات الغير المتناهية لان مؤدى ضرورة كل زيادة وكل

زيادات مع الاصل بعدا واحدا هو ان عدد الزيادات اذا وصل
الى مرتبة من مراتب الاعداد كالعشرة والمائة والالف
وغيرها فان تلك الزيادات الموصوفة بتلك المرتبة من العدد
يكون مع الاصل بعدا واحدا بحسب عدد الزيادات في مراتب الاعداد
فاذا صار عدد الزيادات الفا مثلا وجب صيرورة الف زيادة
مع البعد المفروض اصلا بعدا واحدا فاذا كان عدد الزيادات
غير متناهية وجب صيرورتها مع الاصل بعدا واحدا وهو المطلوب
وبعبارة اخرى عدد الزيادات المجتمعة في بعد واحد مساوية
لعدد الزيادات التي فرض كل واحد منها في بعد فاذا كان الثاني
غير متناه كان الاول كذلك انتهى اقول الا انه يلزم على هذا التوجيه
ان يكون قوله والا فيكون فيه استدراكا كما في توجيه الشارح
بل في توجيه الامام ايضا اذا تاملت فيه حق التامل مع ان الاشتباه
منع لا تتم واما توجيه المحشي الشريف بطريق النسبة فهو مع كونه خلاف ظاهر
العبارة يستلزم استدراكات كثيرة ايضا فالاولى ان يجعل
اول الكلام دليلا برأسه ويوجه على ظاهره كما اوضحناه ويجعل قوله
والا فيكون فيه اشارة الى دليل آخر على وجود البعد المشتمل ان كان
ظاهر العبارة ابعد من تتمة ما سبق وتبيين هذا الاخير بطريق النسبة
على وجه لا يستلزم استدراكا اصلا فيكون هناك دليلان
احدهما بطريق الاستقامة والاخر بطريق الخلف وكلاهما تام
ولا محذور فيه سوى ظاهر العبارة وهو اعتبار النسبة التي لا يدل
عليها الكلام ولعل هذا احسن التوجيهات الاربعة اقول
لما اشتمل توجيه صاحب المحاكمات مع استدراك قوله
لان كل زيادة في بعد اذ يكفي ان يقال فيكون هناك امكان
زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية فيمكن ان يكون
هناك بعد فيه ما اشار اليه قدس سره واجاب عنه

وابطال شبهة بارتكاب التكلف في الكلام في الحاشية الاخرى ودفع ذلك
التكلف يستلزم استدراك قوله مع المزيد عليه كما كان في توجيه الامام
وكذا قوله وانه زيادات امكنت على ما اشار اليه في الحاشية
كتب هذه الحاشية ووجه فيها توجيه صاحب المحاكمات مع وجه اندفع عنه
الاستدراك المذكور فان هذا منه قدس سره ترميم وتتميم لتوجيه صاحب
المحاكمات الا انه اختار راي الشارح في جعل قول الشيخ وانه
زيادات امكنت متعلق بقوله وكل زيادة توجد فيه وجعل قوله
فيكون هو ابعادا جوابا للسؤال فلم يجعل قوله فانه زيادات جوابا بالتزام التعسف
في العبارة لما فيه من التعسف لكنه لم يلتفت الى ما ذكره الشارح
في بيان الملازمة المستفادة من السؤال والجواب قال واذا كان
كل مجموع في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا فلا بد
ان يوجد في بعد لورود النظر الذي اورده على صاحب المحاكمات
بل اختار طريق النسبة ثم اورد على توجيهه وترميمه انه وان اندفع
عنه بعض الاستدراك لكن يلزم عليه استدراك آخر وهو قوله
والا فيكون الى آخر الدليل فوجهه ثانيا بانه اشارة الى دليل آخر
على وجود البعد المشتمل على زيادات غير متناهية واراد
بالتوجيهات الاربعة توجيه الامام وتوجيه الشارح وتوجيه صاحب المحاكمات
والتوجيه الذي ذكره المورد بدل حيث لزم فيه الاستدراك
ولا يذهب عليك ان بعض ما ذكره صاحب المحاكمات على توجيه الشارح
يرد على توجيهه حيث قال فيكون الا يكفي وجود المشتمل به لا دخل له
في الاستدلال وان قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا الى الزائد
تكرار لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى ما ليس بزائد على الامكان
مكتب حاشيته لعدم ورودهما حيث قال يكفي ان يقال والا فيكون
امكان وقوع الابعاد اشارة الى تناهي عدد الابعاد وحقيقته قال لو لم يوجد
البعد المشتمل على الجميع يلزم تناهي عدد الابعاد وخلافه قال لو لم يوجد الطريق

النسبة وقوله فيكون انه لا يمكن وجود المشتمل على محدود اشارة
الى عدد الزيادات متناهية قال لا تناهي عدد الابعاد فيكون هناك
ابعاد متناهية مشتملة على زيادات غير متناهية وقوله فيحصل البعد
اشارة الى وجود اعظم الابعاد متناهية قال لا تناهي عدد الابعاد والزيادات
صار البعد بين الامتدادين في الزايد المقدار التي لا تتجاوز في العظم
وهو اعظم الابعاد وانتهى لا يقال لا حاجة الى بيان تناهي الزيادات
بل اذا لزم تناهي عدد الابعاد يلزم اعظم الابعاد وهو المط لانا نقول
لم يجعل الشيخ اثناه وجود اعظم الابعاد بل كون البعد محدودا
في الزايد عند حد لا يتجاوز فلا بد من بيان تناهي الزيادات
وان كان لزيادة التوضيح   الم ولكم ان هذا البرهان
لو دل لدل على امتناع اللاتناهي من الجهتين قال بعض المحققين المطالب
الهندسية كثيرا ما تبتني على العروض والشيخ قد بنى البرهان
على فرض الخط الاخير على طريق العروض المستعملة في الرياضيات
واليه اشار حيث قال وان امكن الجائز ان يعرض امتداد الى غير النهاية
ومن الجائز ان يعرض بينهما خط الابعاد ولا يتوقف البرهان
على كون الخط الاخير ممكن الوجود بالفعل فيتم ما ذكره فالحق
هب ان الشيخ بنى البرهان على العروض وان الرياضيين كثيرا ما
يبنون دلايلهم على ذلك لكن ما وجه دفع هذا المنع عن تلك الدلايل
فان مراده ان المنع لم يلزم من نقيض المدعى بل من انضمام امر
آخر معروض اليه فربما يكون منشا الاستحالة هو الامر الزايد
واجتماعه مع المعروض في المدعى فنقول مدار هذه الدلايل على ان
التقدير نفسها مع نقيض المدعى يستلزم المنع وظهور الخلف
ولزومه من نقيض الدعوى انما يتوقف على مجرد العروض المذكور
واعتباره لا يتوقف على وقوعه وتحققه ولا على امكانه ايضا انتهى
اقول قد سنح لي وجه لما اراده في كلام القوم بان على امتناع اللانهاية

اللانهاية مطلقا فنقول لو وجد خط غير متناه فذلك الخط لا يكون جوهرا
لما ثبت من امتناع الجزء وما في حكمه فيتعين ان يكون عرضا فيلزم وجود سطح
غير متناه في جهة الطول ولا شك في انه يمكن فرض خط آخر مواز له
ويمكن ايضا فرض تحرك احدهما الى الآخر مع عدم حركة صاحبهما
عن موضعيهما اللذين لا يامن الموازاة هناك او تحريك كل
منهما الى الآخر حتى يقع بينهما التماس والملاقات بحيث لا يزول عنهما
الاستقامة ولا يمكن التماس المنقسم منهما او من احدهما للغير
المنقسم منهما او الواقع في الوسط ايضا لما فاته كل واحد منهما الاستقامة
الخطين فاذا هو المفروض فيتعين ان يكون الملاقاة والتماس نقطة
موجودة في طرف احد الخطين او كليهما فيلزم التناهي فنقول
ايضا لا بد بعد الانقطاع من اول نقطة يتقاطعان بها كلما فرض اول التقاطع
كان التقاطع بنقطة فوقه وهذا قريب المأخذ من برهان المسامتة
ونقول ايضا يلزم قطع الخطين معا او احدهما المسافة الغير المتناهية
في زمان متناه فيلزم خلف   الم وعلى هذا لا يتم الدلالة
على لزوم الشكل لامتداد الجسم اقول اذا ثبت هذا التناهي
في الجهتين فلا شك في انه يحيط به حدان من جهة التناهي فيرتفعها
ومن المعلوم انه يحصل هيئة بواسطة احاطة الحدين وان كانت الاحاطة
غير تامة فلو لم يكن هذه الهيئة داخلة في الشكل فدخولها في اي مقولة
كان الشكل والقول بانها اعتبارية محضة بخلاف الهيئة الحاصلة
من الاحاطة التامة تحكم محض وتعسف بحت واما وقع في بعض عباراتهم
من تقييد الاحاطة بالتامة في تعريف الشكل احترازا عن الزاوية
على مذهب من جعلها من مقولة الكيف فمبني على اثباتهم
امتناع اللاتناهي مطلقا بدلا بل خوفا لم تتمه والتطبيق والحاصل
ان مثل هذه الهيئة لو كانت داخلة في الشكل الشيخ ان يحتاج
ههنا الى اثبات امتناع مثل هذه الهيئة بناء على ان اللاتناهي

وما يحتاط ذكره من قبيل العروض المذكورة ولما
لا يتوقف معه الوقوع على الامكان ومن ...
... في ما ذكر من الحقيقة حق

ملاحظة بسط فيما ذكره الشارح كفاية ههنا اي في مقام بيان استلزام
الامتداد للشكل والتناهي في الجملة مع ان وجود تلك الهيئة
يكفي في الخط وان لم يكن يطلق عليها لفظ الشكل بل لو لم يكن ذلك فيه ايضا
ذكر ان الشكل تقتضيه الهيولى كذلك تلك الهيئة بالبيان
الذي يجيء فتدبر   الخ وعن الاخيرين في هذا الجواب
الانطباق على دفع السؤال الثالث واما الجواب عن الاعتراض
الثاني فهو ان المسافة بالنقطة الموهومة الحقيقة والاخرى لمجرد
ما لا اعتبار له بخلاف المسافة مع النقطة المفروضة فانها بعد موجود
وبعد فرض العالم لا يوجد ملاء وخلاء فكيف يتصور فرض والنقطة
هناك هل هذا الا مثل فرض النقطة في المجردات
بل هذا اغرب لانه موجود والاول معدوم صرف ونبه على ما ذكرنا
نقل سيد المحققين في شرح المواقف هذا الجواب جوابا
عن الثالث فقط واجاب عن الثاني بمثل ما ذكرنا ثم انه قد نقل
قدس سره ههنا حاشية وهي قوله وفيه نظر اذ لا يلزم من حدوث
المسافة الا ان يكون له زمان هو اول ازمنة حدوثها فلا يكون
المسافة الحادثة مسبوقة بمسافة في زمان سابق عليه
وهذا القدر لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة المسافة
في الوهم بيانه ان نقول المسافة في حال الوجود لا بد من حدوثها
من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسافة ثابتة
في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة
فيه غير متناهية اي لا يقف عند حد فكذا المسافات المتناهية
فيها انما هي مع نقطة اخرى فلا تتعين نقطة اول يقف الوهم
عندها وهل هذا الا مثل ان يقال لو وجدت الحركة لكان لها
اول زمان توجد فيه وح فلا بد ان يتعين لها مسافة جزء اول الوهم
لكنه قح لا لاتفاق المسافة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة

غير مسبوقة باخرى في الوهم لانا نقول مسافة الخط للنقطة آنية واما
المذكورة التي مسافة لخط الخط فلا يتصور حدوثها الا ان توجد حركة فاذن
كما ذكرنا فليس هناك مسافة الا وهي مسبوقة في الوهم باخرى الى غير النهاية
فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة فان قلت يمكن ان يقال نحن
ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان يتعين فيه
نقطة هي اول نقطة المسافة اذ لا بد هناك من مسافة غير مسبوقة
باخرى والا لزم وجود مسافات غير متناهية العدد بالفعل في زمان
متناه وهو محال فتلك المسافة انما هي باول النقطة وذلك الا محال
الدفع على هذا المعنى بان يجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعينها
في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه قلت لا نسلم
انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج لا بد ان يتعين فيه نقطة
هي اول نقطة المسافة وما ذكر انه لا بد هناك من مسافة غير مسبوقة
باخرى ان اريد بها مسافة زمانية فمسلم لكن لا يجدي بطائل وان اريد
مسافة آنية فممنوع لان كل ما يحصل بالحركة من الامر التدريجي ليس
جزء اول آني كالحركة على ان في استحالة حدوث المسافات الغير المتناهية
في الزمان المتناهي بحث مشهور واعلم انه لو في الكرة المدحرجة على السطح
المستوي فتدبر حد الشيء اقول هذا الكلام من اول الحاشية
الى قوله قلت عبارة قدس سره في شرح المواقف سوى زيادة
لفظ فان قلت والصواب ما ذكره هناك واما ما نقل عنه
في دفعه فاقول فيه نظر اما اولا فلانه بعد وقوع المفروض في الخارج
يكون النقطة المفروضة في الخط الغير المتناهي موجودة بالفعل في الخارج
ويكون كل مسافة من مسافة الخط للنقطة وقد مر انها آنية واما ثانيا
فلان حدوث المسافات الغير المتناهية في زمان متناه ضروري
البطلان وما ذكره من حديث مسافة الكرة المدحرجة على السطح
المستوي فيطلب المسافة ههنا بالنقاط الغير المتناهية في الحقيقة

ان لو كانت النقاط غير متناهية في السطح المفروض بمعنى انه لا يقف
عند حد لان هناك نقاطا غير متناهية بالفعل ولو فرض وقوع
ذلك المفروض في الخارج فلا نم انه يكون النقاط الموجودة ح
غير متناهية وذلك كانقسام المقادير الغير المتناهية فانه لو فرض
وقوع الجميع لم يكن غير متناه وايضا لان المقدار الحاصل منها غير متناه وح انه
لابد ان يساوي المقدار المفروض او لا نم يمكن ان يقال
على المحال المذكور انما من فرض ذلك المفروض فانه ح جاز ان يستلزم
محالا آخر على ما هو المشهور وقوله ان مساحة الخط المفروض المتناهي
للمقدار الغير المتناهي من الخط المفروض انه غير متناه في زمان متناه ح
ما لغه اذ لا فرق بين التناسب لمقدار الغير المتناهي في زمان متناه
وبين المسامتة والمحاذاة معه ثم يتوجه عليه ما ذكره من الجواب
والا ما ذكرنا انفا فتامل وانت ان هذه الحاشية ليست منه قدس سره
ولذا لم توجد في اكثر النسخ الشك لكنه اذا حقق
كان مهية من الكيفيات المختصة بالكميات لا يخفى ان الظ
ان الظ من هذا الكلام ان الخلاف الى اقع في تعريف الشكل
خلاف معنوي وان حقيقته ما ذا وليس كذلك بل الحق انه
ليس معنيين احدهما متعارف ارباب الهندسة وهو الذي نقله
الشيخ وعرف به اقليدس وثانيهما متعارف اهل الحكمة الطبيعية
وليس هذا اختلافا معنويا فتدبر الخ ثم المحال الذي
يقتضيه نفس الجسمية فيه بحث لان المحال في الجسمية
اذا كان لازما لها يكون الجسمية مقتضية له كما صرح به وذلك بناء على نفي
استناد اللوازم الى ذوات الملزومات وح نقول لو اقتضى
الجسمية هذا المحال فان لم يكن طبيعة نوعية بل جنسية فلا يخ اما ان تقتضيها
الجسمية مقارنا لوصف الابعاد الجنسي او على صفة التعينات وعلى الثاني
فاما على صفة التعينات النوعية بسبب الفصول المتعددة او على تقدير

وعلى تقدير واحد منها وايضا الاول فلانه يلزم وجود المبهم في الخارج
وكذا الثاني وايضا لانه يلزم صدور الافاعيل المختلفة بالنوع من مصدر هو
واحد نوعي وهو خلاف فتعين الثالث ح اذ اقتضى ذلك اللازم
شيئا وهو الشكل لان المقتضي طبيعة نوعية فيبقى عدم الاختلاف
فيه فتامل لا يقال مجموع الجسمية وذلك اللازم يجوز ان يكونا مختلفين
بالنوع ويصدر عنه الاشكال المختلفة بالنوع لانا نقول صدور
الافاعيل المختلفة نوعا من الكثير بالنوع انما يكون من جهة ان كل نوع
يصدر عنه نوع من الفعل وايضا الاختلاف في الشكل اكثر من الاختلاف
الذي في الجسمية وذلك لازم الخ فليس ثبت
اذ لو كان المحال لازما للجسمية اقول فيه بحث لانه من كون الجسمية
مقتضية للشكل بواسطة كانت تلك الواسطة طبيعة جنسية
وبالحقيقة يكون المقتضي هو الطبيعة الجنسية لا يلزم تشابه الاشكال
وهو الظ وما ذكره في الجواب مردود لانه ان كانت الواسطة
لازمة للمقتضي يلزم المحال المفروض وهو تشابه الاشكال وهو الظ
اللهم الا ان يرجع الى ما ذكرنا بان يكون معنى كلامه ان الجسمية اذا كانت
مقتضية له بواسطة فبالحقيقة يكون المقتضي تلك الواسطة وهي ليست
طبيعة جنسية فلا يلزم تشابه الاشكال الخ الاولى ان يحمل
الفصل والوصل اقول اذا حمل الفصل والوصل على هذا المعنى
لم يتم التقريب لان ان الانفصال الذي يدل على وجود المادة هو الانفصال
الطارئ على الاتصال لا الانفصال المطلق فان قلت اذا جاز الانفصال
بين الاجسام المتعددة جاز بين جزئي الجسم الواحد للاتحاد
في الماهية فنقول لعل الانفصال الطارئ ممتنع بالنظر الى ذات
الجسمية ويمكن ان يحمل الشك على ان هذه انفعالات بالجملة
بسبب الانفعالات المادة بحمل الانفصال على اقسام الانفصال
من لواحق المادة مطلقا وفيه نظر لان المفارقات تنفعل بنوع

عن بعض فكيف يخفى الانفعال بالمادة والقول بان الانفعال
من جهة قبول المقدار والشكل بخصوصه يقتضي المادة غير معقول
ان يقوم عليه برهان الخ ربما يظن ان المراد
عدم تغاير الاجسام مطلقا وهو صريح كلام الشارح وما اورد عليه
فاقول مدفوع عنه لانه انما يرد لو كان لحظ في الفصل الرابع كون
الشكل من الاعراض التابعة للمادة على ما استقر عليه راى
صاحب المحاكمات واما اذا كان المطلوب استلزام الصورة
الجسمية للهيولى وانها لا تجرد عنها فقط فعدم وروده واضح لا يحتاج الى قوله
وذلك لانا نقول لانه يتوقف تغايرها من وجه آخر على المادة
وهو الخط وما اورده من البحث فقد سقطت تغطيته مدفوع بانه لا حاجة
في تعقل التشابه والقرينة عليه الدليل المذكور اذ لا يلزم منه الا عدم
وجوب الاتحاد وما اليه الشارح حيث قال لا يلزم في هذا القسم الا ان يكون كل واحد
وهو عدم التغاير في الاجسام الخ فنقول الاختلاف
غير واقع في الشكل بل في المقدار اقول الاختلاف الواقع في المقدار
لا شك انه يوجب الاختلاف في الشكل ايضا فههنا اختلافان
احدهما ناش من الآخر فلان يكون الاختلاف واحدا فقط الخ
فان ما فرض مانعا اما ان يعطي اختلاف الشكل اقول فيه نظر
لان المفروض ان طبيعة الجسمية تقتضي شكلا معينا اذا كانت
مجردة عن المادة واذا اقترن بها يختلف فيها ذلك الشكل لحكمة
مانع بينها من مقتضى ذاتها كما في المركبات المتشكلة باشكال
مختلفة وهي خلاف ما تقتضيه صورتها النوعية وح نقول
ان المانع يعطي اختلاف الشكل لكن فيما تحقق وهو متحقق في عالم التجرد
ذلك الشكل الذي هو مقتضى ذات الجسمية واما فيما تحقق فيه
ذلك الشكل وهو ما كانت الجسمية مجردة فلم يكن مانع فيه فلا يلزم
وجود المادة فيه حتى يلزم خلاف المفروض بل انما يلزم وجود المادة

المادة في الاجسام التي فرض انها غير متشكلة بذلك الشكل
ويمكن الجواب بان القسم الثاني ما يكون للامر الخارجي مدخل
في لزوم الشكل بلا مداخلة الهيولى سواء كان للجسمية ايضا مدخل فيه
ام لا وح كان القسم الاول ان يكون الجسمية علة كافية فيه
فيلزم تشابه الاشكال بل اتحادها وهو وان كان مستبعدا في تكلف
في لفظ العامل لكن يندفع به الايراد فليحمل عليه الخ وهو ما لا يخفى
من ان تشكل الجزء تشكل الكل وسيجيء هذا في جواب النقض الاول
وسيقول صاحب المحاكمات بان الشكل من العوارض الخارجية
فكيف يحصل بالجزء الوهمي وهذا مانع آخر لان يتشكل الجزء الوهمي
الغير المنفصل بشكل الكل كما ان الكلية والجزئية ايضا منه الخ
وهو وارد على الاول ايضا ولم يندفع بما ذكره هناك
كما عرفت الخ والجواب ان المدعى ليس لزوم
قبول الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين وهذا ظاهر
لا يلائم كلام الشيخ في الشفاء حيث قال وبالجملة لا يمكن ان يحصل
الاختلاف الا لانه قبل الانفصال هناك مثلا والانفصال
لا قبل له كما يقتضيه الجواب ثم لا يخفى عليك انه يمكن جعل كل واحد
من الفصل والانفعال لازما مستقلا لان الفصل بين الاجسام
المتعددة لازم ضروري وكذا الانفعال فانه في الجسم الواحد
في صورة التخلخل والتكاثف وفي الشمعة التي يتبدل اشكاله
ضروري الا ان الشيخ ما اراد التزام المحال في جميع الاجسام
المتعددة والواحد من غير مقايسة الى جسم آخر وجعل اللوازم
العقد الكثير وانت خبير بانه يمكن حمل كلام الشيخ على ما ذكرنا
من تعدد اللوازم ويثبت فيه احتياج الصورة الجسمية
في وجودها وتشخصها اراد بالوجود الوجود الشخصي اي وجودها
متشخصة وتشخصها تفسير وبيان للوجود وسيصرح به

صاحب الى كمالات فلا يلزم الدور من كون الصورة شريكة لعلة
وجود الهيولى على ما سيجيء هذا ان حمل الوجود على التشخصى
وان حمل على معناه يمكن دفع الدور بان الصورة من حيث النوع
متقدم بالوجود على الهيولى اى الصورة لا بشرط ولا ينافى
ذلك ان الصورة الشخصية متأخرة بالوجود عن الهيولى
مع ان الوجود النوعى والشخصى واحد فى الخارج اقول وذلك
بان يقال الطبيعة صارت موجودة بهذا الوجود فوجدت الهيولى
ثم صار الشخص موجودا به وذلك بناء على ان التقدم الذاتى
يرجع الى الاحقية ط وقد تكرر فى كلام الشيخ فى الشفاء تقدم
الطبيعة لا بشرط شئ على الطبيعة المأخوذة بشرط شئ مع تصريحه
فى مواضع باتحادهما جعلا ووجودا فعلم منه ان بناء كلامه على ما ذكرنا
ان التقدم باعتبار الاحقية بذلك الوجود الواحد وح لا بعد
فى ان يكون هذا التقدم الاحقية غيره ويتبين بهذا التحقيق المقام الذى
استصعبه الافهام فتأمل   ومن جملة العلل
عدم الاصطفاف النوعى ؟   الظاهر ان الكلام فى الشكل
الشخصى وح نقول لو اقتضى الصورة الجسمية هذا الشكل
الشخصى لم يختلف هذا لانها طبيعة نوعية وقد تقرر عندهم ان الطبيعة
النوعية لا يختلف مقتضاها ولا يتخلف وان اراد عليه انه يجوز
اختلافه بسبب التشخص كما ان مقتضى الطبيعة الجنسية يختلف باختلاف
الفصول النوعية فان قلت يجوز ان تقتضيه الصور الشخصية
ولا يتخلف الشكل الشخصى عنها قلت تشخص الصورة انما هو
من قبيل التشكل اذ عندهم ان التشكل من العوارض المشخصة فلذا
والتحقيق انه لما كان الكلام على فرض كون الامتداد منفكا عن الهيولى
وكان متشكلا بشكل معين فيلزم كون جميع الاشكال متشكلا
بذلك الشكل المعين على تقدير كونه مقتضى الجسمية نفسها فقط

فقط اذ لو كان لغيره مدخل فيه فان كان هو المادة كان هو القسم
الثالث والا كان هو القسم الثانى والقسم الاول
ان يكون الجسمية مستقلة فى اقتضاء الشكل المعين على ما علمت
الخ يكفى ان يقال لو لا انت الجسمية بلا مادة لم يختلف
يمكن ان يقال فعل الشيخ من الاطناب فى امثال هذا
مع انه يتيسر له الاقتصار فى الكلام ان الطريق المشتمل
على الاطناب يتضمن فوائد زوائد فى اثبات المط   الخ
فلم يكن الى التقسيم ولا الى سائر المقدمات حاجة   اذ كان
مراده تحقيق المقام وبيان الواقع فلا اعتبار فيه وان كان بعضهم
الا يرى ومن الشيخ باشتمال كلامه على اللغو والاستدراك
فالجواب انا نختار ان المراد ذلك والفائدة فى التقسيم
وذكر المقدمات الواقع فيه الاشارة الى الدقيقة التى قد ذكرناها
آنفا فتذكر   الخ واعلم ان الشكل لما كان من لوازم
الوجود فاذا اقتضاه طبيعة لم يقتضيه الا فى الخارج اقول النوعى
المذكور فى السؤال يقتضى سوق الكلام ان يكون بمعنى النوعى المذكور
فى الدليل حيث قال ولكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم كليته
فاذا كان النوعى الاول بمعنى التقدير ولكان المعنى انه لو قدر
ان يكون الجسم جزء فى الخارج كان مشاركا للكل فى الشكل
ولكان حاصل السؤال انا لو قدرنا الفلك جزء فى الخارج كنصف
الشمال فلم يكن متشكلا بشكل الكل البتة ولا يكون كل الفلك
مستديرا بل نقول لو قدر الفلك جزء فى الخارج ان جزء كان
لم يكن متشكلا بشكل الكل اى شكله المقدر بالمقدار المخصوص اى التشكل
الشخصى القائم بكل الفلك لان سوق الكلام فى التشكل الشخصى
والا لزم مساواة الكل والجزء بل لزم قيام عرض واحد بمحلين وما ذكرنا
وان اندفع به الايراد عن الشيخ لكن لم يندفع به الايراد عن الش

لتفريحه بان المراد بالعرض ما هو من اقسام القسمة الخارجية
الخ فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوي
شكل الكل والجزء قد عرفت ما يندفع به هذا السؤال وهو ان الكلام
في التشكل المعين المتقدر بالمقدار المخصوص بل في الشكل الشخصي وتوهم
لا احتمال لتوهم التساوي بين شكل الكل والجزء هذا واما ما ذكره
من الجواب فلا يخفى ما فيه من التكلف الخ وفيه نظر
لان المانع ليس الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل كونه الجزء
على مقدار حاصل للكل بالفعل غير مستحيل بل جائز من اول الامر لكن
ان كان هذا المقدار حاصلا للكل امتنع بجزء الحادث بعده هو المقدار
والا لتساوى الجزء الكل في المقدار على انه ليس في كلام الشيخ
ما يدل على ان المقصود التشابه في المقدار ايضا بل في الشكل فقط
فتامل فيه الشارح والجواب ان المادة هي منشأ لاختلاف
فهي تختلف بذاتها اختلاف المادة الكلية والجزئية لا يكفي
استناده الى ذات المادة لاستوائها في الكل والجزء كما انه
كانت هي ذات الصورة في الكل جزء ثم لم يمكن استناد الاختلاف
الى ذاتها بل الحق في الجواب ان يقال اختلاف المادة انما هو من جهة
الاعراض فان قيل نحن نقول اختلاف الصورة المجردة يجوز ان يكون
مستندا الى اختلاف الاعراض القابلة بلا من غير حاجة الى المادة
قلنا اختلاف الاعراض يستدعي المادة لان قبولها يستدعي
الانفعال جدا والانفعال من لواحق المادة فتامل والتفصيل في صورة كل من
الجزء والكل حادثة يلزم الاحتياج الى المادة لما تقرر ان كل حادث قبله
مادة وينبغي حمل كلام الشارح على المادة تتكثر بذاتها لا المادة العنصرية وسيجيء
تصريحه في الالهيات وقد صرح لا بانه يكون تكثرها بالاعراض وصرح بذلك
في التجريد وفوق هنا كلام وهو ان المادة تكثرها في الفلك من جهة
اختلاف مباديها وفي العنصر لا يتكثر بذاتها بل انما يتكثر بالعرض من قبيل

من قبيل الصور المنكرة بالاعراض القابلة بموادها وتلك المواد تكثرها
انما هو بالعرض فيكثر تخصيصها لا تخفها من جهة الاعراض وسيجيء تفصيله
في الالهيات الشارح فتبين منه انما هي التي تفيد تشخص
الهيولى لو تبين منه ذلك لا يحتاج الى ذكره في بطلان القسم الثاني
من المقدمات اذ لا يتحقق الوجود بدون التشخص فهذا الطريق
اخصر واخف لانه قد سبق منه ان الهيولى ما يحتاج اليه الصورة
في التشخصية فلو كانت الصورة تفيد تشخص الهيولى لزم الدور
لانا نقول تشخص كل منهما بذات الاخر على ما سيجيء ولا دور لانه
قد تقرر عندهم ان جزء الكلي في الكلي لا تفيد التشخصية لانا نقول
مرادهم ان مجرد الجزء لا يحصل تشخص حاصل منها وتشخصها في ذلك ان يعتمد
امر كلي تشخص نفسه وتشخص كلي آخر ولهذا قالوا الماهية قد يكون
علة لتشخص فيكون النوع منحصرا في الفرد وذلك مبني على ان
مرادهم من العلة المرجح والمخصوص المخصص لا العلة الفاعلية حتى يلزم
ان يكون فاعل الواحد بالتشخص امرا كليا ويمكن الجواب عن اصل الاعتراض
بان المراد من الاحتياج فيما سبق ليس معنى التوقف المعتبر في العلية
وذلك لان احتياج الصورة الى الهيولى في التشخص من جهة
ان الصورة متشخصة بعوارض مثل التناهي والشكل الموقوفة
تلك العوارض على الهيولى وسيجيء ان اطلاق التشخص على تلك
الاعراض باعتبار انها لوازم التشخص لا ان لها علية بالنسبة اليه
بل الامر بالعكس الخ فلا يكون مشارا اليها بالذات كذا اشتهر
بينهم ان العرض ليس مشارا اليه بالذات لان الاشارة الى شيء
بالذات بانه هنا فرع لكونه متحيزا بالذات والعرض ليس متحيزا
بالذات واقول فيه بحث اما اولا فلانهم قالوا في بحث الحلول
ان الاشارة اذا كان امتدادا خطيا كان الاشارة الى النقطة المنتهى
ذلك الامتداد اليها بالذات والى الخط والسطح والجسم بالتبع

ملخص تشخص كل الهيولى والصورة بذات الآخر فلا دور

واما ثانيا فلان التحيز وملاء المكان انما هو من جهة الحجم والمقدارية
فالمتحيز بالذات اولا المالي للمكان انما هو الجسم التعليمي الذي هو عرض
والجواب عن الاول ان الاشارة اليه بالذات بمعنى نفي الواسطة
في العروض والثبوت هو الجوهر على ما يقتضيه الدليل الذي ذكرنا وما ذكروا
في بحث الحلول ان الاشارة الى النقطة بالذات والى الخط بالتبع معناه
ان الاشارة الى النقطة مقصودة بالذات والى الخط مقصودة بالتبع
وهو منافات بين ان يكون الشيء مقصودا بالذات وبين ان يكون
منا[ر]ا بالذات من الشيء او صفة وان الاشارة الى النقطة مقصودة
بالذات والى الخط مقصودة بالتبع لا المقصود بالتبع بحسب الوجود
والتحقق وعن الثاني ان المقدار او الجسم التعليمي انما يكون واسطة
في ثبوت التحيز للجسم الطبيعي الذي هو جوهر قائم بذاته بدون العروض
وكذا ان التناهي واسطة في ثبوت التشكل للجسم دون العروض
فليتامل الخ وان بين بتقييده كالا في اشارة لمنع
يمكن ان يقال هذه الكلية المنعكسة قد استغنيناها من الجزئية
التي كانت عكس الكلية المذكورة بادنى عناية فلم يكن تلك الكلية
مستدركة فتامل الخ ويعني كلام الشيخ في الهيولى
المقارنة للصورة فحاصله ان المفهوم من كلام الشيخ ان المقصود
ان الصورة واسطة في ثبوت الوضع للهيولى وان ثبت من الدليل
ليس الا ان يكون واسطة في ثبوت الوضع لها والواسطة في الثبوت
اعم من الواسطة في العروض واقول يمكن ان يقال مراد الشيخ
ليس الا ان الصورة واسطة في ثبوت الوضع للهيولى فان عرضه
يحصل بمجرد مدخلية الصورة في الوضع للهيولى وكونها واسطة في عروضه
للهيولى لا يتم معه ولفظ الاقتران ينافي ان مدخلية الصورة
في وضع الهيولى لا يتصور بدون علاقة اقترانها بها ثم اقول يمكن اثبات
كونها واسطة في عروض الوضع والاشارة للهيولى بوجهين احدهما

احدهما انه لا شك ان في الجسم جزءا واحدا ومن المعلوم بالضرورة
انه لا يمكن ان يكون هناك امران كل واحد منهما متحيزا بالذات في الحيز
والا لزم ان يدخل المتحيز بالذات في حيز المتحيز بالذات آخر وقد
ادعوا الاستحالة في مبحث امتناع تداخل الاجزاء التي لا تتجزى وثانيهما
انه لا شك ان للصورة مقدارا فان كانت الهيولى مشارا اليها
بالذات كان لها مقدار بالذات لان الاشارة بالذات تقتضي التحيز
بالذات وهو يقتضي قيام المقدار به بالذات فان كان ذلك
المقدار هو هذا المقدار القائم بالجسمية لزم قيام عرض واحد بمحلين
وهو محال والا لزم تداخل المقادير بعضه الخ ومن ثبت
الصورة فلحوق الصورة لها ممكن بحسب ذاتها فيه نظر اذ يجوز
ان يكون مقارنة الصورة ممكن لها مطلق لكن بعد تجردها لا يمكن لها
المقارنة والحاصل ان كونها هيولى انما تقتضي امكان المقارنة المطلقة
للصورة سواء كان اول الفطرة او بعدها واما المقارنة التي بعد التجرد
فلعلها ان تمتنع بالنظر الى ذات الهيولى ونظيره ما قيل في امتناع اعادة
المعدوم ان الوجود الطارئ على العدم الطارئ على الوجود يجوز
ان يكون ممتنعا بالذات بنفس الماهية وان كان وجوده مطلقا
ممكنا لها نظرا الى ذاتها الخ الثاني ان الكلام في هيولى
الاجسام فانا لا نعلم الاجسام واحوالها ادراكا التفتيش
اقول فيه نظر والمقصود من الفصل بيان استلزام الهيولى للصورة
على ما صرح به الشيخ ونحن نقول لو فصل الكلام لبيان التلازم بين الصورة
والهيولى التي تقارن الجسمية في الحال تم المقصود ايضا اذ لقائل
ان يقول انه لا يجوز ان ينفك هيولى ذلك الجسم عن الجسمية
في المستقبل وتتجرد عنها وكانت غير ذات وضع ولم تقارنها الصورة
الجسمية ابدا او بواسطة صورة نوعية قارنها ومنعها عن اقترانها
بها فلم يلزم شيء من الى ذات الثلث ثم اقول ذلك الاحتمال

فيقدح الدليل المختار ان الهيولى بعد اقتران الصورة بها صارت
في حيز كانت فيه المقارنة الاولى فيه فلا يكون ترجيحا من غير مرجح
والجواب ان الهيولى بعدما تجردت زالت علاقتها مع سائر الاوضاع
والمواضع وهذا بخلاف صورة الانقلاب فانها كانت باقية على صفة
الوضع واستحقاق المواضع وهذه مقدمة ذلك وفيه تحكم بها اولو
بصاحب صاحبته وان لم يكن معقولة عند سلب الخصم الذي غلب عليه اللجاج
والعناد فان قلت المقصود هنا ليس الا ان الهيولى لم تتجرد عن الصورة
قبل مقارنتها لا مطلقا وما ذكرت من الاحتمال لا يقدح هنا واما ان الهيولى
لا تتجرد من الصورة بعد المقارنة فسيجئ بيانها حيث انها مفتقرة
الى الصورة قلت قال برهان انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية
قد ذكره الشارح حيث قال البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة
الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان
اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل
فعلم منه ان عدم الانفكاك عن الصورة انما يتبين هنا لا ان بعضا منه
يتبين هنا وبعضا آخر فيما سيجئ مع انه لو بني آخر الكلام على ما سيجئ
لم يحتج الى اثبات عدم انفكاكها عن الصورة قبل المقارنة بتلك
المقدمات لان ما يجئ يدل على امتناع الانفكاك مطلقا فلا حاجة
الى تجشمه وبيان بعضه هنا وبعضه فيما بعد والغرض فيما سيجئ من افتقارها
الى الصورة كان متفرعا على بحث التلازم ومبنيا عليه ليحصل
المقصود وبيان كيفية علية الصورة للهيولى فكيف يبني بحث التلازم
عليه الشارح للائق الصورة النوعية التي يقارن الصورة
الجسمية لا يذهب عليك انه لو قيل نقل الهيولى المجردة الى هيولى العنصر
الكل انه فيه هذا لا يأتي حتى نقول لذلك العنصر التحيز وغيره اجزاء فطلب
تخصيص كل جزء من اجزاء المتحيز بجزء من اجزاء الحيز لانا نقول تلك
الاجزاء فرضية محضة وليس لها قبل الافتراز تحقق وتميز حتى يطلب

يطلب التخصيص واذا يجري في العنصر بجزئه نعم يمكن ان يقال لذلك العنصر
الكلي بصور واوضاع متعددة في حصوله في حيزه ومع طلب تخصيص حصوله
فيه ببعض الاوضاع دون بعض وليس له وضع سابق حتى يبني التخصيص على ما هو
وللقائل ان يقول كما ان الوضع المعين هو المقتضي للصورة النوعية
فكذلك نقول الوضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة النوعية اذ الدليل
الدال عليه يدل على ان الجسم ليس له موضع معين طبيعي اقول
الحق في الجواب من اصل الاعتراض ان يقال ينتقل الكلام الى تخصيص الهيولى
المجردة بتلك الصورة النوعية فان ذلك التخصيص لا يكون من طبيعة
الهيولى لان نسبتها الى جميع الصور على السوية في العناصر لا في الهيولى
فيها بديل الانقلاب والهيولى الفلكي ولا يمكن تجردها عن الصورة
بعدها عندهم الخ فنقول مقصد الموضع الطبيعي
مسألة اقول الظاهر ان هذه استعارة فعبر وامن حركة الجسم اليه
بالقصد ولا يحتاج منه الى اثبات الشعور في الطبايع مع انه مخالف
لما هو المشهور منهم وذهب اليه الشارح ومعنى قوله انا لم نقصد اي جزء
اتفق انه يكون على حال من الاحوال الا انه لم يقصد اي جزء اتفق بل يقصد
جزءا معينا وفائدة كلمة انما مع ان المقصود حاصل بدونها التنبيه على ان
هذه الحالة لازمة لهيولى الجسم بعد كونها مجردة وكلمة اشارة
الى انه لا يمكن الا ان يقصد جميع اجزاء الحيز فيبطل به احتمال كونها طالبة للحيز
فيندفع به قوله نقطة انا لا نعني واراد الشارح المحقق بالمعارضة العين
النقوض وهذه صارت عادة له رحمه الله في هذا الكتاب وقد اشار اليه المحقق
الشريف قدس سره في تعليقاته على شرح حكمة العين وقد ما صار هذا
من عادته مصطلحا له فلا وجه لمثل هذا الاعتراض سيما على مثله
واما قوله فيه ما فيه لانه لم يورد هذا النقض الا من نفسه من غير تعليق
بالكتاب فجوابه ان الامام اورد على الحجة ايرادين بقوله اما
اولا واما ثانيا ثم رجع الى الشرح الكتاب ولم يتوجه شرطا للاخلال

ثم نقل الاشكال الثاني وقال انه هو ما ذكره بقوله واما ثانيا فلانه
المحقق كأنه نظر الى انه لم يتوجه بشرح الاشكال الاول الذي هو وظيفة
الشرح مع انه مساو للثاني في الاحتياج الى الشرح وجعل الاشكال
الثاني المذكور في الكتاب ما ذكره من نفسه بقوله واما ثانيا
قال على ما يشير الشريف وقد علم من كلام الامام ان ما ذكره بقوله
اما اولا هو اول الاشكالين المذكورين في الكتاب ولفظ علم
مع كلمة قد ربما يشعر بان ليس مراده رحمه الله ان اعتقاد الامام
انه اول الاشكالين بل مراده انه لم يتعرض لشرح الاشكال الاول
مع احتياجه الى الشرح كالثاني وقال ان الاشكال الثاني هو ما ذكره
ثانيا من الاشكالين اللذين ذكرته فانه جعل الاشكال الاول هو ما ذكره
بقوله واما اولا كان الثاني هو ما ذكره بقوله واما ثانيا هكذا
ينبغي ان يفهم هذا المقال   الخ وان سؤال اقول ما ذكر في دفع
اندفع هذا السؤال لانا نطلب تخصيص الهيولى المجرد بتلك الصورة
الشخصية او الحالة الشخصية لان نسبتها الى جميع الصورة والاحوال
العينية بخصوص حيز من الحيز على السواء فلا وضع لها ان تبقى والا موضع
ولا حالة تقتضي حصولها بعد المقارنة بتلك الحيز من الحيز فتأمل
فان قلت محل المخصص هو الصورة السابقة او الاحوال المتعاقبة
وهكذا الى غير النهاية قلت هذا بعينه يرجع الى ما نقله الشارح عن الامام
وينفع بما اجاب به الشارح عنه وما اورد عليه هناك يندفع بان الهيولى
مع تلك الحالة تبقى مجردة كانت نسبتها الى جميع الاوضاع والمواضع
على السواء وليس احدها لوضع وموضع معينين اولى من احدهما
لغيرهما ولو امكن ان تبقى المجرد مختصا ببعض المواضع امكن ان تبقى
ذلك في الهيولى المجردة من غير حاجة الى التمسك بالصورة
والحالة لان نسبة الهيولى الكل على السواء لا لكونها مجردة بل لما مر
اذ الكلام في الهيولى العنصرية قلت هذا تقرير آخر فتدبر   الخ فيكون

الخ فيكون اختلافها لانها امور زائدة على الجسمية وهي الصورة النوعية
اقول فيه بحث لان هذا الدليل انما يدل على اثبات الصورة النوعية
في العناصر بناء على ان ما في الهيولى كاف في ما في الجسمية ولا يدل
على اثبات الصورة النوعية في الافلاك لانهم قالوا
ان هيولاتها مختلفة بالنوع فلعل اختلاف الحقيقة فيها يستند الى اختلاف
هيولاتها فقط لا الى اختلاف في الصورة النوعية والجواب ان الظاهر ان المراد
انه يتوجه على تقديره حذف فيه قيد الاختلاف واما التقرير المشتمل عليه
فلا يتوجه لان الامور المستندة الى الصورة النوعية في كل عنصر
وان كانت متعددة لكن لا يكون منافية والبعض كانت لازمة لكن كذا
من جهة الاختلاف الامور التي استندوها الى الصورة
المتعددة فانها امور متنافية كل منها لازم لصورة بعينه ولا يمكن ان يكون
لازمه لامر واحد كالصورة الجسمية والتوضيح ذلك انها تعود
عند زوال العارض الى الطبع   الخ اقول ومن الفهم العجيب
اقول مراد الشارح المحقق ان الهيولى في العناصر بالنسبة الى كل واحد
من الصورة النوعية قد تقارن في بعض الاوقات وقد لا تقارن
في وقت آخر فكأنه قد ستعمله في تعيين الوقت على ما هو الاصل
وهو بدل مع ما ذكره في قوله ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة التي
دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت ولو كان مقصوده التعيين
باعتبار افراد المتوالي المجهول الذي هو الصورة لكن تلك المقارنة
في دفع ادائه بهذا المقصد واما قوله الهيولى لا تقارن بهذه الصور
معا بل تقارن واحدة منها فقط فلعله توطئة لقوله ولا يجب ان تقارن
تلك الواحدة دائما واراد بجزئيته باعتبار الوقت لا افراد متعلق
المجهول ومآل الكلام على الانطباق عليه نعم يتوجه على هذا التوجيه
انه يختفي فائدة قيد على هذا التوجيه بالعناصر مع ان المدعى تناول
الافلاك ايضا على ما قال الشيخ او مع صورة توجب امتناع

قبول تلك هذا وليس مراد الشارح ان هذا الاختصاص المفهوم
من كلامه قد يعتبر في الدعوى ويقام على الدليل حتى يرد ان الدليل لا يدل
على انه قد يفارق وقد لا يفارق بل الدعوى التي استدل عليها
الشارح اولا بقوله يريد اثبات الصور النوعية ومقصوده التنبيه
في التعبير هنا بعبارة قد واقول يمكن ان يقال فائدة قد التنبيه
على ان الهيولى تخلو في العناصر عن صورها المعينة وفي الفلكيات لا يمكن
عنها وكلمة قد استعملة في تقليل الحكمة ويظهر فائدتها بالنسبة الى الاطبيعة
الهيولى في الجملة المتناولة للفلكيات والعنصريات واما ان قد لا يستعمل
في تبعيض الحكم فقد عرفت جوابه   الشي وما يمكن ان يقضى
الجرمية المشتركة في جميع الاجسام ولا الهيولى لان ان مثل لا يكون
قابلا اقول فيه نظر لانه لما تقرر عندهم ان هيولى كل فلك مخالف
لهيولى الافلاك الاخر بالنوع فيجوز ان نقول يعلق مبدأ الاثار المختصة
لكل فلك هو الصورة الجسمية لكن بشرط كون تلك الهيولى النوعية
لتلك الاثار والاعراض بل نقول يعلق المؤثر هو الجسم
الفلكي المخالف بالنوع لغيره وهو لم يكن قابلا لما يفعله ولا مشتركا بين
سائر الاجسام ثم اقول يمكن الجواب بان من جملة تلك الاثار
والاعراض ما كان من عارض لجسمية الفلك او لجرم الفلك كالتحيز
والمقدار والوضع فيجوز لو كان الفاعل هو الصورة الجسمية او الجسم
الفلكي لزم ان يكون القابل فاعلا لما يقبله وفيه بحث اذ يجوز
ان يكون الاعراض كل من الصورة والجسم متقدما من الاخر
والقول بانا نعلم ان الاثار لا تستند لكل واحد غير مسموع الى ان يبين
الخ وذلك بناء على ان تلك الاثار انفعالية
والانفعال لا يكون الا في الهيولى اقول فيه نظر اذ لا يلزم من كون
اثار الصورة النوعية تكون من الهيولى ان يكون الصورة المتعلقة
بالهيولى حالة فيها اذ يجوز ان يكون حالة في الصورة الجسمية

الجسمية او في الجسم المطلق المركب من الصورة الجسمية
والهيولى ويكون هذا ارتباط في الجسمية كونها سببا لاثار تحقق
في الهيولى على انه لو اقتضى ذلك كونها في الهيولى يلزم حلول لها
في الصورة ايضا لانها كون سببا لاثار تحقق في الصورة الجسمية
كالمقدار والوضع والتحيز هذا ان اريد بالتعلق بالهيولى حلولها فيها
كما هو الظاهر وان اريد ما يتناول حلولها في الهيولى في ما يقارنها وهو معنى
عادية لا مجردة فهو بعينه معنى المقارن فلا يصح تقسيمه الى المفارق
والمقارن ثم تقسيم المقارن الى المتعلق بالهيولى والى غير المتعلق بها
الخ لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك
الاثار انما يصدر من الاجسام هذا جواب بتغيير الدليل واقول فيه بحث
اذ دعوى الضرورة في محل المنع وهل هذا الا كما قيل نحن نعلم
بالضرورة ان الاثار الصادرة من زيد مثلا انما تصدر من بدنه لا من نفسه
لا من الجوهر المفارق الذي يسمى نفسا ناطقة الا ان نسلم
ان مبدأه لا يكون مفارقا محضا كالعقل واما انه ليس مفارق
اصلا فغير ضروري كيف وقد نقل ان من الناس من ذهب
الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا يستند اليه اثاره الصادرة عنه كما ذهب
اليه افلاطون على ما روى عنه الشيخ المقتول الى ان لكل شيء
ربا هو جوهر مفارق مبدأ الاثاره   الخ فيقول تعلق
الصورة بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالعكس وذلك
لان المتعلق من الحال لا يتحقق بدون المحل البتة بخلاف العكس
كما في الموضوع بالنسبة الى الاعراض اقول يمكن الجواب بانه
اذا ثبت بتلك المقدمة كونها حالة من الهيولى وقد ثبت المقدمة
الاخرى من انها جوهر يحصل الهيولى وتقوم ثبت امتناع خلو الهيولى
عنها نعم لكن المقدمة مستدركة في بيان عدم الخلو الهيولى عن الصورة
لا انها ليست مستقلة في ذلك ايضا قال   الخ

لانه ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض اقول
لا شك ان الاجسام اذا اختلفت انواعها عند اختلاف تلك
الاثار والاعراض فاختلاف انواعها اما مستند الى تلك
الاثار او الى مباديها والاول باطل فتعين ان ثانيها بطلان الاول
ان الصورة هي الحال الذي تتقوم المحل بها والمراد بالتقوم ما يتناول النوع
والوجود وليس يتحصل العناصر الاربعة وكذا هيولاها لم تحتج في وجودها
الى الصورة المعدنية والنباتية والحيوانية بل الاحتياج انما هو
في تحصيلها نوعا ما نوعيا مثلا فظهر ان كل حال يحتاج اليه المحل
في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة ولا ينتقض بالسرير المركب
من القطعات الخشبية والهيئة المخصوصة فان تلك القطعات
وان احتاجت في تحصيلها نوعا سريريا الى تلك الهيئة لكن
لما كان النوع السريري نوعا صناعيا لا حقيقيا لا يلزم النقض
ثم من المعلوم ان كل ما هو في نوع حقيقي فتحصيله يكون بامر جوهري
لا عرضي والى ذلك اشار الشيخ في المنطق حيث حقق ان ليس
كل معنى دخل بمعنى يوجب ان يجعله ذاتا احدية يصلح ان يحمل
مستحقه لوقوع في جنس مفرد والا لما كان الانسان مع البياض
بل مع العلاقة ذاتا متحدة وهي كلية فيكون نوعا فيصير الان حيث
قال فاذ شئت ان تعلم ان كون الشيء ذا بياض ليس كون
الى اخره فانظر لكونه ذا بياض يجعل الشيء محصلا موجودا بالفعل فصل محصل
اللون بالتلون وجعل فصل الحيوان الحيوان او فيجعل الشيء انما يحصل شيئا
بان يصير بسببه شيئا آخر ثم يلزمه ان تعرضه انه ذو بياض اقول
هذا الكلام الدال على السنة المشائين القائلين بان تقوم
الجوهر لا يكون من العرض واما الاشراقيون فهم يجوزون تقوم
الجوهر بالعرض فانهم قالوا بان الجسم الخاص المركب من الجوهر الذي
هو الصورة الجسمية والاعراض المختصة به الشكل لا الجسم

لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور
اقول لا يخفى عليك انه لو ثبت هو اللثبت الصورة النوعية
من غير توسط التاثير لانه لا بد من امر يحصل به الجسم الفاري مثلا
لكن لما كان مقصوده هم اثبات امر موثر يستند الاثار المختلفة لذلك
النوع اليه والا فتاثير الخ لم يلزم منه جوهرية تلك المبادي
ان يكون صورا او انما يلزم لو كانت حالة في الهيولى اقول فقد استدل
على كونها متعلقة بالهيولى وهو بعينه معنى الحلول فيها فينبغي القطع باحدى
مستندات ولعله الا انه يقول لم يتبين بعد ولعله اشارة الى البحث الذي
اوردنا عليه هناك الخ والحق ان اثبات
الجوهر ههنا ايضا مستدرك اقول الشيخ اطلق لفظ الصورة
على مبادي الاثار والصورة هي الحال الجوهري فلا بد لتتميم كلامه من التمسك
بالقياسين الاخرين حتى يثبت ما ادعاه فظهر ان اثبات الجوهرية
ههنا وكذا اثبات كونها متعلقة بالهيولى ليس مستدركا
الخ فالصورة النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها
متعددة بالجهات بكل جهة ما يناسبها اقول للقائل ان يقول
اذا جوزتم استناد اثار مختلفة الى صورة نوعية واحدة بجهات
مختلفة فلم لا يجوز ان يكون تلك الاثار مستندة الى الصورة
الجسمية بجهات مختلفة وبشرائط متعددة يتحقق في كل جسم باعتبار
اثارها فلم يحتج الى اثبات الصورة النوعية ولو قيل نعلم بالضرورة
ان الاختلاف الاجسام من حيث ذواتها فلا بد من الامتياز
بامر حقيقي داخل في حقايقها وما هو الجسمية المشتركة ولا الهيولى
اندفع ذلك لكن هذا تقرير آخر ويرد عليه ان ذلك الامر لعله
هو الفصل وقد لا يكون التركيب الذهني بحذاء التركيب الخارجي
بل يكون من قبيل التركيب الذي للسواد من جنسه وفصله مع بساطته
في الخارج فتدبر الخ الا انه اراد المغايرة

بين الاعراض والصور مطلقا الخ اقول لا يخفى عليك
ان حمل كلام الشارح على هذا يحتاج الى تقدير بعض المقدمات التي لم تكن
مذكورة ويمكن ان يتوقف اعادة هذه الدعوى للرد على الاكثرين
القائلين بان المبدء في الاجسام للآثار هو الاعراض
الخ وما قال الشارح من وجهين احدهما انه ثبت اقول في الجواب
نظر في وجهين احدهما ان ما ذكره الش بين نفي كون المفارق علة للاعراض
في الجسم وآثاره من ان نسبته الى جميع الاجسام على السواء
لو تم لدل على انه ليس علة للصورة المعينة ايضا مع انها على ما ذكره لا يمكن
استناد تلك المبادي الى المفارق ويمكن ان يجاب عنه
بان في الاشارة الى حقيقة الش ووجه مناسبا لما كان من بيان
المغايرة بين الصور النوعية والاعراض حيث قال فيه فلو لا ان
في الماء سببا لبرودته محفوظ الذات لما عادت برودته بعد تخلف
الصورة فانها اذا زالت لا تعود عند زوال المزيل بل لا بد في عودها
من وجود المقتضي في الخارج وثانيهما ان بناء كلام الامام والش
على ما سنتكلم على حمل دليل الشيخ على انه يستدل باختلاف
الآثار على اختلاف المبادي وح لو استند اختلاف المبادي
الى المفارق لكان مستندا الى اختلاف المفارق وذلك خلاف
مذهبهم اذ عندهم ان جميع الصور الحادثة مستندة الى العقل
الفعال الخ وصدور الاعراض المذكورة الى الاول
على انها ليست موادا لان المادة لا يكون فاعلة اقول فيه نظر
لانه لم يجعل صدور الاعراض المذكورة منسوبا الى المادة حتى يرد
على ان المادة لا يكون فاعلة بل مراده كما ينادي عليه كلامه انكم
لما جعلتم المادة في الفلك مخصصا للصورة النوعية الصادرة
عن المفارق على ذلك الفلك بمعنى ان المادة المخصوصة
لا يكون قابلة الا لتلك الصورة الصادرة دون غيرها نقول

نقول لم لا يجوز ان يكون المادة الفلكية لا يكون قابلة الا لتلك
الاعراض المخصوصة الفائضة منه عليها مع ان يكون فاعل الاعراض
هو المفارق لا المادة وكذا في كونها استعدادات بناء على انها
لا بد ان يكون محصلة للجسم منوعة له والاستعداد ليس من شانه
ذلك لا يحتمل من حرارة اذ ليس تلك المقدمات مذكورة
في كلام الشيخ الخ ولعله هو المراد من قوله
وسائر الاحوال المذكورة الخ اقول هو كونها
متعلقة بالمادة ايضا مراد بحلول الصورة منه ايضا ضرورة ان المتوقف
بالمادة غير المادة فلا استدراك اذ لا استدراك على من
استدل على مطلوب بدليلين فائدة لا يذهب عليك ان ما اورده
الامام لا يختص بدليل اول وثاني وكذا ما اورده الش لتحقيق كونها
صورة جوهرية حالة في الهيولى لا يختص بالدليل الاول ضرورة
ان الدعوى في الدليلين واحدة فقد ذكر هذا في الاول واكتفى عنه
في الثاني الخ وعندي ان السؤال غير وارد على ما ذكره
الشيخ ويمكن توجيهه اقول فيه نظر لانه لو لم يقع في التدليل
ان تلك الآثار والاعراض مختلفة بل فرض انها متشابهة لم يثبت
الاحتياج الى صورة نوعية مغايرة للجسمية اذ ح لم يثبت كون تلك
المبادي غير الصورة الجسمية ولما انه ذهل عن قول الش ولا يمكن
ان نقيضها من الجزئية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة وكذا
من قول الشيخ وكل ذلك غير مقتضى الجسمية العامة المشتركة
بل لا يبعد ان يقال خلاصة ايراد الامام وارد على هذا التوجيه ايضا
بتقرير هو ان الشيخ استدل بمجرد ثبوت تلك الاحوال للجسم
مستندا الى امر آخر موجود في الجسم والصورة ايضا كذلك وح
لا بد في الجواب من التحقيق الذي ذكره الش في بيان المغايرة على انه
صاحب المحاكمات ونقلنا آنفا فتامل الخ وذلك لان

لان تلك الكيفية لازمة للفلك اقول في هذا الكلام من الامام
يدل على ان مراده لزوم تلك الكيفيات للجسم الفلكي لا للصورة
الجسمية الموجودة فيه وح لم يسقط القسمة المذكورة لان ثانيها
ليس على ان تلك الكيفيات لازمة للصورة الجسمية حتى يرد انها
بطل بل ان لزومها لنفس الجسم الفلكي وح نقول الجسم الفلكي بسبب
اشتماله على الهيولى المختصة به ليس مشتركا بين سائر الاجسام و(بسبب الصورة النوعية)
بسبب الصورة النوعية ايضا واما ما اورده صاحب ... اي كان
من انه لا معنى للزوم الا امتناع الانفكاك فجوابه انه لو كان كالمقتضي
الجسمية بسبب الصورة النوعية فالصورة النوعية معتبرة
لتحصيل ذات اللازم فلا يكون لازما لان اللازم من خارج
وكان لزومه بعد تحصيل ذات اللازم والامر فيه هين الخ
وانه ح بطل لان الحال في الجسمية ان لم يكن لازما امتنع لزوم الصورة
الفلكية بسببه ح اقول ما ذكره في ان هذا الاحتمال يمكن نفي الاحتمالات
الاخر التي ذكرها ولكنه اراد في كل احتمال ان يبطل بدليل على حدة
استظهارا ثم اقول هذا الكلام من الامام يدل على انه اراد
بلزوم تلك الكيفيات لزومها للجسم الفلكي اي المشتمل على الهيولى
لا الصورة الجسمية على ما فهم الشارح من كلامه لانه لو اراد لزومها
للصورة الجسمية فلا يلزم اختصاصها بالفلك وعند عدم اختصاص
الصورة بها كيف يكون مبدءا لها يكون لازما للصورة وقد عرفت
آنفا بان مبدء اللازم ليس لا بد ان يمتنع انفكاكه عن الشيء الملزوم
الا ان يحمل على الصورة الجسمية المخصوصة الخ وهذا احسن شيء
لان المعارضة لو تمت ثبت ح اقول فيه بحث لان هذا القائل
حمل التسليم في المعارضة على معناه اللغوي وهو الاذعان بالدليل والتصديق
بمقدماته عالما بما يرد عليه كلامه ح ارتباط المعارضة الى النقض
لا فائدة فيه لعدم لا قدح بقلب المعارضة ارتباطا الى المنع بعد التسليم

بعد التسليم ثم الحق في الجواب ان يقال ليس المراد بتسليم الدليل
في صورة المعارضة الاذعان به والتصديق بمقدماته بل عدم التعرض له
والسكوت عنه وح ظهر انه لا يلزم من تسليم الدليل بهذا المعنى
تسليم المدلول والاذعان به الخ فغير معقول
لان القابل لا يكون فاعلا اقول الظاهر ان الامام جعل المادة مخصصة
ومرجحا لتلك الكيفيات للفلك وليس غرضه انها فاعل حتى يرد
ان القابل لا يكون فاعلا ولو سلم انه جعلها فاعلا فلا يلزم فيه كونها
فاعلا للزوم الاعراض لا لنفس الاعراض والقابل انما لم يكن فاعلا
لما يقبله كما صرح به الشارح في تقرير الدليل لا انه ليس فاعلا لشيء
اصلا الخ وفيه نظر لانا نقول هب ان الصورة
النوعية اقول الظاهر ان النفي المشار اليه بقوله هب ان صورته يكفي في
اختصاص الجسمية الفلكية من جهة اختصاص الهيولى لا الصورة النوعية
الخ لجواز لزوم الصورة وعدمها معا على ذلك التقدير اقول قولها
اي كون الشيء الواحد ولو كان كالا مستلزما للنقيضين مع انه
خلاف ما حققه في شرح المطالع غير مطابق للمرتفع بوجهين احدهما انه من (الملزوم)
بالضرورة انه لا يتصور علاقة ذاتية للنقيضين معا وثانيهما ما حققه
في شرح المطالع بان استلزام الشيء لاحد النقيضين يستلزم عدم منافاته (البتة)
للاخر وهنا فانه لما لزم لعدم استلزامه له فلو كان مستلزما للنقيضين
لزم اجتماع النقيضين وهو تحقق استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه
بحسب هذا التقدير بل في نفس الامر لان اللزوم وجواز الفرض
وان لم يكن متحققا في نفس الامر لكن استلزامه للنقيضين فرض انه
في نفس الامر وان عليه كلام ذكرناه في تعليقاتنا على شرح المطالع
فيرجع اليه وبعد الاغماض عن هذا الكلام نقول منع امكان الصورة
النوعية للفلك امكانا ذاتيا بعيد عن الانصاف الخ
اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة يعني ان نفي الاستلزام

مطلق محال اي ان نفي الاستلزام في حال الوجود وقد عرفت حاله
وان نفيه حال العدم ونقول فيه انتفاء اللازم لا يستلزم انتفاء
الملزوم ولا يخفى ما فيه من التكلف والاظهر ان يقول عدم اللازم
على تقدير العدم لا ينافي ثبوت اللزوم على تقدير الوجود الذي هو المطلوب
وارد بالسؤالين ما ذكره بقوله وايضا وما ذكره بقوله
على رأيه الخ والحق في الجواب اقول فيه بحث اذ للشيخ
ان يقول يرد ما اورده على تقدير استناد الصورة الى ذات
المادة بان نقول فليكن لزوم الاعراض للافلاك مستندا الى ذوات
تلك الاعراض اللازمة من غير حاجة الى توسط الصورة
الخ ومن هنا يتبين ان مراده في اقول الفرق بين اللازمين بان في صورة
الاستغناء عن سبب لزوم صورة الجسمية يمكن ان يكون السبب
نفس اللازم الذي هو الصورة النوعية اذ عند الشيخ لزوم
الصورة الجسمية غير معقول على ما سبق واما لزوم الجسمية للصورة
فمعقول عنده فيمكن استناده الى ذات اللازم الشيخ ومن الثاني
ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام الامور وشروط مختلفة
اقول فيه نظر اذ للامام ان يقول حينئذ لا يجوز ان يكون المبدأ لتلك الآثار
المختلفة هو الصورة الجسمية بانضمام شرائط مختلفة يتحقق كل منها
في جسم يختص بتلك الآثار والاعراض وتوجيهه هو سبب
تخصص كل منها بجسم يختص بتلك الآثار والاعراض وتوجيه سبب
تخصيص كل منها بجسم بعينه هو الاعراض السابقة على ما يقولون في الصور
النوعية العنصرية ولا يندفع هذا الا بانه لا بد هنا من امور يحصل
ويتقوم تلك الاجسام والاعراض لا يكون كذلك لان العرض
المحتمل
لا يصلح مقوما للنوع الحقيقي الجوهري لكن هذا الكلام آخر ليس مذكورا في
الخ فان كان معلول الحركة كواجب الوجود وهذا سهو منه
لما سيجيء ان ليس للواجب ماهية كلية وتشخص زائد كان معلولا

معلولا لها وقيل مراده بمجرد التمثيل التوضيح وان لم يكن مطابقا للامر نفسه
والاولى التمثيل بالعقول المفارقة كل منها فرد كما هو المشهور الخ
لانه لولا المادة لكان الفاعل كافيا في افاضته لا يخفى ما فيه من المنع اذ يجوز
ان يكون الفاعل متعددا ويجوز ان يكون جهات فاعل واحد متعددة
بشروط واعتبارات الخ حتى يكون الصورة
متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال غير معقول اذ المراد من التشابه
الاتحاد كما يدل عليه كلام الشيخ حيث قال لان التشابه الكل والجزء لان الجزء
والكل لا يجب ان يتحدا ومن المعلوم بداهة لا يتصور اتحاد الصورة
شخصا مع اختلاف المقادير والاشكال ولو لزم ان يكون
لشخص واحد مقادير واشكال مختلفة هف والظاهر ان مقصد الماتن
حمل التشابه على معناه الظاهر المقتضي للمغايرة والتعدد ولذا قال والحق
ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد وغفل
عن كلام الشيخ المنقول الخ لان عظم الكل من لوازمه
اقول يمكن ان يقال مقصد الشيخ ان مجرد كون الحامل لا يحتاج
تشخص الصورة بالمعنى الذي قررته الا ان المراد من كلام القوم
وهو انه كاف في الاعراض الصورة من المقدار والشكل يلزم
ان التشابه المقدار والشكل لان التشابه الكل والجزء وان كان يلزم
ذلك من التشابه المقدار والشكل فتشابه الكل والجزء ليس لازما
من الوصف المذكور لكن لازما حتى يلزم منه ولا يبعد ان يقال البعض
مقصد الشيخ من التشابه هو الاتحاد على ما قررنا آنفا فمراده انه يلزم
ان يكون جميع الصور متعددة وشكلا بمقدار واحد وشكل واحد
ويكون الموجود من كل منها شخص واحد اذ ليس الاحد ان يقول الخ
لا يتصور كل وجزء مع ان المقدار وحاله المقدار لا بد ان يكون له كل
وجزء فرضي لان مجرد وجود المادة يكفي لتحقق الكلية والجزئية الفرضية
ولا يشترط في تحقق الكلية والجزئية الفرضية امر سوى المادة او اعتبار

كون جهة الفاعل متعددة بحسب الشروط والاعتبارات

اذ لا يتصور الصورة مع اختلاف العلوم والاشكال فتأمل

القول اذ لا اختلاف بحسب الخارج بل التعقل فرض منه جزءا
متعدد المقدار واصغر من مقدار الكل الخ ومن السؤال ان
ربما لا يتم اقول لا يخفى على الناظر في عبارة الكتاب انه ليس فيه اشعار
بالسؤال الثاني ولا بجوابه بل لا ينطبق عليه اصلا الخ فانه
لو وجد مرتين يلزم وجود الشخص الواحد مرتين اقول قيل الندرة
على ما يكون باعتبار الزمان والاحوال ولا يخفى ان وجود تلك الامور
مرتين مثل وجود الشخص مرتين يستلزم اعادة المعدوم وفي الكلام
استدراك على ان قول الشارح فان الشخص من حيث انه قابل
الخ مبني على ان المراد من الندرة ما يكون من جهة المادة اي وتحقق
في مواد متعددة وان لزم تحقق شخص واحد في مواد متعددة وح
يظهر ان المراد من عدم التعقل عدم الاتحاد اذ لا مانع من تعقل اتحاد الشخص
في مواد متعددة فتدبر الخ بان القوى السماوية
تأثيرها وآثارها غير ثابتة هذا مبني على ان تأثيرها منحصر في التحريك
وآثارها في الحركات والاوضاع لكنه لم يثبت الخ
ويمكن ان يجاب عن الاول ان المراد من الفاعل في كلام الشارح
ما عدا القابل على ما يشعر به كلامه حيث قال فان جميع ذلك علل ما للعلية
الشخص الصورة وتمام الفاعل ونوع علة قابلية فان مقابلتها بالعلة
القابلية وكذا تعيينها بالتمام يشعر بان المراد ما سوى العلة القابلية
والا فالفاعل ام واحد وان ما ذكره ففيه انه على تقدير تعلق القوى
السماوية ومعلوم انها لجميع التشخص الصورة وانه ليست معد
او غير ثابتة ان المراد بالمشخصات ما يكون سببا لاختصاص
تلك الاعراض وامتيازها لا نفس تلك الاعراض سواء كان
فاعلا حقيقيا او شرطا او معدا وعلى هذا لا يتوجه ما اورده بقوله
لكن الشيخ وصف الاعراض بانها يتجدد بتجددها وكذا المشهقة ما ذكره بقوله
ولا يبعد ان المراد بالمشخصات ما يكون علة لتعين تلك الاعراض

تلك الاعراض على وفق ما سبق لكن الشيخ وصف الخ
بانها يتجدد بتجددها اقول يعني انه لا معنى للعوارض المشخصة الا انها
في تشخصها ووجودها محتاجة الى محالها ولو تشخص موضوعاتها
لزم الدور لانها ان احتاجت لا يمكن ان يكون مشخصة لاشتراكها
بين اشخاص كثيرة فمراد الشارح المحتاج من المشخصات للمحل ماله
مدخل في تشخص الصورة حقيقة وهي ما يكون علة مخصصة او فاعله
فتلك الاعراض مغايرة لها وبما قررنا ظهر اندفاع قوله لكن الشيخ
وصف الاعراض وكذا قوله وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ الخ
فهو لا يتم لا يخفى ان مراده من العلة الفاعلية العلة المعدة بمعنى العلة المعدة
لا يلزم فيما كان مانع عليه ان الا انه عنه العلة الفاعلية الحقيقية اقول
هذا التأييد على وجه كلام الشارح من ان المراد من العلل الفاعلية
معدات الصور لا على ما وجهنا من ان المراد من العلل الفاعلية
ما عدا العلة القابلية وكذا لو كان المراد من العلل ما يكون فاعلا حقيقية
او ما يكون معدا ومن جانبها وذلك لانه لا يلزم من كون الشيء
شرطا ان يتبين هنا وبرهن عليه ولا يرد على الشيخ انه اخل
بالواجب بل المناسب لاطلاق هذه اللفظة ان يكون هذا الشيء
علة حقا والحق لا يقتضي ان لا يتبين بها وهذا هو الموافق لما قاله
في موضع آخر من هذا الكتاب حيث استقل بكلام يبين
بعد ما سيظهر واعلم ان ما نقله عن الامام في بيان الشارح مطابق
لتفسير المنقول عنه ولا يطابق ما فسر به الشارح كلام الشيخ بل يكون
مخالفة اكتفى عنه لانه اشارة الى انه غير ما سبق تابع له وح فان الشيخ
الاشارة الاجمالية الى اسباب الافراد تشخص الصورة غير الهيولى
والكلام الآخر اشارة الى التفاصيل التي عدها الشارح الفضل
وح كان قوله اقول ومن تلك الاسباب الامكان
كلاما على سبيل الموافقة مع الامام وتسليم صحة تفسيره فتأمل

الخ فاذا ثبت ان كل حادث افول ليس لقائل ان يقول
ورود الاعتبر في تعريف العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في العدم ايضا
ولا يلزم من تقريره ان الحادث السابق متقدم بالزمان على اللاحق
وعلى وجود الحادث السابق ولا يلزم التوقف على عدمه ايضا
لان تفاضل مراتب القرب غير مجابه للامور فكذا ما هو علة او قرب
القرب لما كان موقوفا عليها باعتبار الوجود والعدم ايضا كان علة لها
ايضا كذلك على ان المعتبر في العلية التامة ليس سوى انه ما لزوم
الاستعداد فلا يقصد له وقد اثبته فتامل الخ وهو الحق
اقول ليس الا بعد ان نقول يتعلق عدم الحادث بارتفاع حادث آخر
كذلك وهكذا مثلا عدم ا في هذا اليوم بارتفاع ب في الامس وارتفاع
في الامس بارتفاع د فيما قبله وهكذا وح لا يلزم التسلسل الخ
اذ لا اجتماع بين الموجودات المتسلسلة لانا نقول اذا ارتفع وجود الحادث
في الامس فلا يخلو اما ان يتحقق جميع ما يتوقف عليه عدم الحادث المفروض
ح في الامس او لا فعلى الاول يلزم تخلف المعلول وهو عدم الحادث
المفروض او لا عن علته التامة لتحققها في الامس دون المعلول
على هذا المفروض وعلى الثاني نقل الكلام الى ما به يتم علته التامة انه رفع وجود
او رفع عدم يقع في هذا اليوم ويتم الكلام الخ فقد بان
ان قوله الهيولى مفتقرة مقدمة في الطريق الى حد لا يخفى بعدها عن التوجيه
اذ لا يعهد بينهم ان يذكر مقدمة من دليل على دعوى ثم يذكر بعدها
مقدمات في دليل آخر على دعوى اعم من الاولى والفصل بين
انه مجرد تعقيب دليل آخر بعيد اقول لا يبعد غاية البعد ان يقع قول
الشيخ الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة
وما ذكره الشـ وهو ان المتشخصات مفتقرة الى مقارنة الصورة
وهذا اشارة الى استلزام الهيولى للصورة وانما عبر عنه بملازمته منبها
على انه لازم من الاستلزام المذكور وقد اشار الشيخ الى لزومه في فصل

في فصل بيان استلزام الهيولى للصورة وكان هذا تنبيه على ان ما قاله يظهر
فائدته ههنا وان تقرر فيما سبق ان تشخص الصورة لمشاركة من المحل
يلزم استلزام الصورة للهيولى ايضا اذا تمهد ذلك فنقول ما ذكره الشيخ
اشارة الى الطريق العام الذي يتبين على التلازم وقوله الهيولى
مفتقرة الى ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة اشارة الى احدى مقدمتي
التلازم واكتفى بها عن الاخرى لشهرتها على ان ما يذكره في الفصل
حيث قال ويكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى
تنبيه على مجموع المقدمتين وبعدها اشار الى مقدمتي التلازم ذكر ان ذلك
التلازم اما من جهة ان الهيولى محتاجة الى الصورة في تحققها اي وجودها
بان يكون علة مستقلة الى آخر ما قال وح لا استدراك ولا يرد
على هذا ما اورده بعض الافاضل على توجيه الشارح ان المقدمة الاولى
على هذا التفسير لا مدخل لها في البيان ويكون اجنبيا عن البحث وان ما ذكره
الامام من مورد القسمة لا يتناول بعض الاقسام وهو ان يكون
الثالث كل واحد منهما مع الآخر على ما سيظهر لانه لما كان
علة امتنع انفكاكها من المعلول اقول فيه بحث لانه قد اشتهر بينهم
ان المعلول الواحد يجوز ان يكون له علل متعددة كل واحد منها بحيث
لو وجد ابتداء وجد المعلول بسببه وان لم يجز اجتماعها وح لا يلزم من كون
الشيء علة لاحد ان لا يتحقق هذا الاخر بدون ذلك الشيء انتهى
لو قيل لم يجز تعدد العلل المستقلة مطلقا منعنا ولا بد لاتمام هذا الكلام
واثبات هذا مبني على ان المعلول المستند بالذات الى الا يتحقق
بدونه حتى لو تحقق امور كل واحد منها يصلح على الانفراد فان ذلك الامر
واحد بالعدد ويلزم ان الشخص المستند الى احدهما غير المستند الى الاخرى
مثل الحركة المستندة الى اصل مستدير غير الحركة المستندة الى اصل الاخر
بالشخص واتمام هذا الكلام يطلب من حواشينا على التجريد الخ
وان كانت المعلولات بالعلية متلازمة اقول فيه بحث لان المعلولات

القديمة يمتنع انفكاك بعضها من بعض وان لزم تخلف المعلول عن علته التامة
والا معنى للزوم الا امتناع الانفكاك ومقتضى اللزوم بان يكون الشيئين
من المتلازمين وموجبا للاخر بناء على هذا القسم [illegible] غير القسم وهو
ان يكون المتلازمان معلول علة موجبة مطلقا ولان المراد بوحدة
العلة الموجبة فيهما ليس الا علة هذا المعلول بعينها علة ذلك والا لزم
صدور الكثير من الواحد الحقيقي كما سيشير اليه صاحب المحاكمات
بل لا بد ههنا من جهتين فاذا لم يكن الجهات متلازمتين لم يلزم تلازم المعلولين
فعلم انه لا يكون كونهما معلول علة موجبة مطلقا فتامل وان سلمنا
ان التلازم نقيضه لكن من اين يلزم في هذا من تسليم الايراد المذكور
ويدفع الايراد لاحد لان الايراد كان المقصود منه بيان مذهبه
ان الثالث علة في تحقيق التلازم وبعد تسليمه تم مقصوده نعم يتوجه
منع مذهبه الامرين الاخرين وهما كون العلة موجبة وكونها مقتضية
لدوام التعلق الخ ويمكن ان يجاب عنه بان العلة
اذا صدر عنها شيئان الى قوله الى آخره لا يستلزم العلية الا من جهة
مصدريته لكن قدس سره قال شرف وان تلازم بين الجهتين غير معلوم
اقول اذ الكان كذلك فكونهما معلولي علة واحدة لا مدخل له
في التلازم لان تلك العلة ما لم تعدد دوام التعلق لم يتحقق بينهما
التلازم واذا افاد دوام التعلق تحقق التلازم ولا دخل لكون العلة
علة للكل واحد من المعلولين في افادة دوام التعلق والحاصل انه لا فرق
بين كون علتهما واحدة وكونهما اثنين في تحقق التلازم بينهما لانه
اذا لم يشترط تلازم الجهتين لم يلزم التلازم بين المعلولين اصلا
وان اشترط فعلى تقدير تعدد العلة فيهما قد يتحقق التلازم ايضا
بعد اشتراط التلازم بين العلتين فعند التحقيق وحدة علة كل واحد
منهما لا مدخل له في التلازم اصلا نعم لو كانت علة احدهما بعينها علة الاخر
الا ان وحدة العلة لها مدخل في تحقق اللزوم لكنه بطل على ما ذكر قال تقرير

فعلى تقدير صحته يلزم استدراك قيد افادة تلك العلة دوام التعلق
فتامل الخ فينبغي ان يكون العلة هي الصورة ويجري فيه
الاقسام الثلثة كون العلة هي الصورة هي المقدمة التي عبر عنها
الشيخ بقوله واعلم ان الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة ليست
مقدمة مسلمة مع تردده في انه بعد ثبوتها وثبوت ان الصورة
ليست علة مطلقة ولا آلة مطلقة ولا واسطة مطلقة ثبت المطلوب
وهو كونها شريكة لعلة الهيولى فيلغو اثبات التلازم وكذا
قول الشيخ او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة في على ما ذكره
سابقا فهذا الكلام منه توجيه لكلام الشيخ وتصحيح له بعد الايراد عليه
ولما كان في الايراد دلالة على ان المعنى بعيد من عبارة الشيخ قال انه جزم
في صدر الفصل بافتقار الهيولى الى الصورة فيفهم منه انه اعتقد انه
ضروري لا حاجة له الى بيان مع انه توجيه الشيخ يحتاج الى ذلك
الاسلوب الدقيق وتبلور في [illegible] ما اشار اليه المحشي العلامة
قدس سره حيث قال بناء الايراد على جزم الشيخ في صدر الفصل
بافتقار الهيولى الى الصورة فتامل الخ لجواز ان يتم العلية
الثلثة احدهما بالاخر اي لا كل واحد منهما بالاخر حتى يبطل باستلزامه
الدور على ما سيجيء اقول بيانه انه لما اعتبر في العلة الموجبة
كونها موجدة للمعلول فعلى تقدير ان لا يكون احدهما اولى بالعلية
الفاعلية من الاخر لا يلزم ان لا يكون اولى بالعلية في الجملة فاني
احتياج كل منهما الى علة ثالثة فاعلية يتم كل منهما بالاخر لم يكن اما
كل منهما للاخر من جهة الفاعلية بل كانت من جهة مطلقة العلية
وجاز ان يتم ذلك الثالث احدهما بالاخر فقط ولا ينافي
ذلك عدم كون احدهما اولى بالعلية الفاعلية من الاخر لكنه
وانما اذا لم يعتبر الايجاد في العلة الموجبة فاعلية المعتبرة هي العلية المطلقة
المستلزمة فعلى تقدير عدم اولوية احدهما بالعلة الموجبة

من الاخر او علية احدهما للآخر على فرض التلازم لا يكون الا بان يكون
موجبة اي مستلزمة فتامل الخ وان لم يعتبر فيها الايجاد
اقول يمكن ان يوجه معنى كلام الشارح ان الهيولى عندهم
قابل محض وليس بفاعل اصلا لانها ماهية مبهمة محض محتقلة في نفسها اصلا
وما قرروا ان العلة الموجبة لا بد ان يكون مفتقرة للتلازم وعلة بالفعل فالعلة
لان الوجوب فاعل الوجب كما ان فاعل الوجوب هو الموجد والوجوب
هو الايجاد فلو كانت العلة الموجبة هي الهيولى كانت الهيولى فاعلة
للصورة. بل التلازم على انه لو كانت الهيولى فاعلة للتلازم لزم كونها
فاعلة لما تقبله وهو التلازم وهذا الاخير منقوض بالصورة الخ
فانه لما يجعل الآلة جانبه للواسطة كما اختاره الشارح كانت اقسام
عليه الصورة اربعة لا ثلثة ثم اقسامها على ما اختاره الامام ثلثة اقول
في الجواب عنه ان الشارح لم يذكر تلك الاقسام الاربعة الا عند
كلام حيث قال والاول في ثلثة اقسام فان الصورة يكون للهيولى
اما علة مطلقة او جزءا منها او لا علة ولا جزء علة بل يكون وسيلة
وواسطة لعلة وقد صرح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال
عند شرح كلام الشارح فتعين ان يكون العلة هي الصورة وبقي فيه الاقسام
الثلثة التي ذكرها الامام وفي هذا الكلام جعل الاقسام الاولية ثلثة
الا انه جعل القسم الثالث منقسما الى قسمين هما الآلة والواسطة
ومن المعلوم ان المقصود حصر الاقسام الاولية في الثلث الخ
وان كان اخذها المقدمة من البحث اقول قد عرفت ضعف ما صرح بهما
ولا تبوطا الذي مر ولا يبعد ان يكون هذا التفسير الشارح للمقدمة مبني
على حل كلام الشيخ عليه الخ هذه القضية مفتقرة الى حجة
اقول هذه القضية على ما وجهها به كلام الشيخ هو نفس التلازم
ولا يحتاج الى حجة اخرى غير ما سبق الخ انه كلام على سند
المنع وهو غير مسموع اقول يمكن دفعه بانه استنادا لها في صاحب المحاكمات

صاحب المحاكمات في جواب المقام الثالث من البحث ان المتلازمين
لا بد ان يتعلق كل منهما بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما من حيث الماهية
او في الوجود فان كان تعلقهما في الوجود فلم يجز ان لا يكون احدهما
علة للآخر والا يلزم ان يكونا معلولي سبب يقتضي كلا منهما بالآخر
او مع الآخر وهما في الآن على ما سيجيء فلما ذكرنا ان المتلازمين
اذا لم يكن احدهما علة للآخر فلا بد ان يكون تعلقهما من حيث الماهية
وينحصر في المتضايفين والمتضايفان هيهنا وان كان سند المنع
لكنه مساو له والكلام كله مسموع ونقل الشارح تقدم في تفسير عبارة
الامام كالمتضايفين الى تغيير قوله بل يكونان متضايفين للتنبيه على هذا
واما انه من المعلوم بالضرورة انه ليس بين الهيولى والصورة
تضايف لان تعقل احدهما غير مقيس الى الآخر فما لا يضر الشارح
بل منع غاية الامر انه وجه آخر لابطال كلام الامام هذا ثم اقول لا يحجب
عليك ان الاحتياج الذي ادعاه الشيخ هيهنا هو احتياج
الهيولى في وجودها على ما سترجع الشارح الى الصورة لا الاحتياج
في الجملة سواء كان في الوجود او في صفة في الصفات [illegible]
منع هذا الاحتياج والسند بجواز ان لا يكون لشيء منهما افتقار
الى الآخر في الوجود والذي بين الشارح من ان لاحد المتضايفين
تأثيرا في الآخر هو احتياج ذات كل منهما في حقيقته الى ذات الآخر
لا في صفة الوجود وهي الصفة التي هي المضاف الحقيقي فهذا داخل
في الاستفسار من الطرفين على ما ذكره الامام فانه قال فذلك
او انه المتضايفان فليس كل منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل
ولا الاحتياج بينهما دايرا كما التزمه بل هي ذاتان [illegible] ثالث
كل واحد منهما بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا
حقيقيا فان كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر
وبما نقلت ظهر انه حمل المتضايفين على مرادفي المتضايقين الحقيقيين

كذات الاب بالنسبة الى ذات الابن وانت خبير بان لا تلازم
بين ذاتيهما فلا استلزام بين حقيقتيهما اللتين هي المضاف الحقيقي
والقول بثبوت الاحتياج لذاتي مناط الغنى الخ
وقول الشيخ الاداة والواسطة يدل على ذلك لكن عدم ايراد كلمة كون
بين الالة والواسطة على وقف نظر بها من العلة المطلقة والالة
ربما يؤيد حمل الامام الخ وهذا الاستدراك وارد على الشيخ
اقول لا استدراك على الشيخ بناء على توجيه الشارح كلامه لان
ذكر السبب الثالث معطوف على الجمهور في المتلازمين انه اذا لم يكن
لاحدهما افتقار الى الآخر جاز ان لا يحتاج الى سبب ثالث يقيم كل منهما
بالآخر ومع الآخر وهذا وان كان فاسدا في نفسه على ما سبق
لكنه لازم على فرض عدم علية احد المتلازمين للآخر حتى يتصور التلازم
بينهما الخ والقسمة المستقلة في البرهان ليست بالتحقيق
والاول هو بالنفي الثالثة هذا الا بشيء ولا يغني من يقول ان القسمة
ترجع الى معنى الترديد وترديد الشيء في امور لا يقتضي ذلك الشيء
فينبغي هذا اقول بل الحق ان نفي اراد الشيخ باقامة كل منهما مع الآخر
معنى مبهما يحتمل الافتقار من الجانبين والاستغناء منهما ولهذا
رد فيه وقال يرجع اما الى القسم الاول وهو اقامة كل منهما بالآخر
او الاستغناء المحض وهو ينافي الاستلزام بعد الحمل على هذا المعنى للمنافاة
واما الامام فلما رجح بتفسير هذا القسم بالاستغناء من الطرفين فلزمه
المنافاة المذكورة لان الاستغناء من الجانبين ينافي الاستلزام بزعم
الشيء سواء كان هناك شيء ثالث لم يفد الافتقار هي الجملة
والاستغناء او لم يكن بل ذلك الاستغناء مقتضى ذاتهما فانه
قال هناك الاستغناء من الطرفين لا معنى له سوى جواز انفكاك
ثم ترد على توجيه الشارح ان تفسير المعية على وجه يتناول الافتقار
بحسب الاحتمال غير متعارف ولم تظهر تقابل القسمين في لكن هذا الا يرد

لا يرد على الشارح توجيه الشيخ بذلك نعم هو من قبيل المساهلات التي
كانت في كلام الشيخ الخ وليت شعري اذا لم يكن الشيخ
بما ذا يعترض اقول قد مر التقارير قبله ما فهمه من كلام
فقد ربطه حيث رد فيه وقال انه يرجع الى القسم الاول او الاستغناء
من الجانبين الخ ولئن سلمناه لكن لا محذور في منافاة
مورد القسمة اقول قد عرفت ما فيه وما هو الحق فتذكر الخ
فالجواب ان المراد بالمعية الصورة المطلقة انه لا بد للهيولى في كل
حين من احدى صورة شخصية تحققها فشريكة العلة هي احد الصور
الشخصية على التعيين اقول هذا الكلام منه صريح في ان العلة كل واحد
من تلك الصورة المعينة الشخصية يكون على سبيل التعاقب فالعلة
في كل زمان لا يكون الا صورة شخصية متعينة ولا يكون العلة هي ما يعينه
الصورة او بشرط شيء هذا منه مبني على تحقق وجود الطبائع في الا
على ما استقر عليه رأيه وهذا مع انه مبني على نفي الطبائع وهو خلاف ما تقرر
عند الشيخ فلا تعلق توجيه كلامه بذلك ولا تم في نفسه اذ لا يعقل
ان يقول كل واحد من تلك المتعينات كالمات وابطاله بالعدد
فشخصه فيه اذ لا امكن ان يكون على مستقلة للهيولى الواحدة
بالعدد ومن غير احتياج الى ضميمة المفارق فلم يثبت المطلوب وهو كون
الصورة شريكة لعلة الهيولى فان قلت انه حمل على ما تقرر عندهم
من ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد على ان المعلول
اذ لو كان تخصصا واحدا معينا باقيا بعينه لابد ان يكون فاعل لذلك
فلم يجز ان يكون العلة المستقلة للهيولى هي كل واحد من تلك المتعينات
لزوال الآخر مع بقاء الهيولى فلم يكن فاعل الواحد بالعدد واحدا بالعدد اي واحدا
بعينه بل العلة في كل زمان امر آخر والعلة المستقلة لا يكون الا فاعلا
ففاعل الواحد بالعدد فواعل متعددة وهذا خلاف ما قدمتم قلت هذا
خلاف ما يفهم من كلام الشارح حيث قال بعد ما تحقق ان الصورة

من حيث هي صورة ما شريكة علة الهيولى لا من حيث انها صورة
لقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد
بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد وتشخص
المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انه لا تمنع ان يكون الواحد بالمعنى
العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وحينئذ
كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بالعدد وهو المفارق القارن له
فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ويديم ايجادها او بواحد امور متعاقبة
زمانيات وقال بعض المحققين وتحقيق الفرق انه يجوز ان العقل يقتضي
عن ان يكون الفاعل مصدرا للاثر يكون تخصيصه اقوى من تخصيصه حتى يكون
القاصر راجحا في التخصيص من المصدر لكن لا ينقبض من ان يكون
امر واحد مصدرا للامر واحد بالشرائط والالات المتعاقبة
فان الوحدة في الايجاد هو الفاعل وباقي العلل متممات لعليته فلا يرد فتنبه
ان ما نقلنا من الشيخ وما ذكره هذا المحقق يدلان على ان مرادهم
ان فاعل الواحد بالشخص لا بد ان يكون واحدا بالشخص اي لا يكون
طبيعة كلية لان الفاعل الواحد بالشخص لا بد ان يكون شخصيا واحدا
لا شخصيا متعددا وحينئذ فما حملت كلامهم عليه وبعد حمل كلامهم
على ما ذكرنا ونقلنا نقول في اثبات هذا المطلب على محاذاة كلام الشيخ
ووفق شرح الشارح ان بعد ما ثبت ان الهيولى مفتقرة الى الصورة
بناء على تحقق التلازم بينهما وعدم كون الهيولى علة لها وعدم كون
تقسيم كل منهما بالاخر او مع الاخر نقول لا يجوز ان يكون الصورة
المفتقرة اليها هي الصورة المعينة من تلك الهويات المتعاقبة لان كل
واحد منها ينعدم وتبقى المادة ولا يجوز بقاء المفتقر عند عدم المفتقر اليه
فتعين ان يكون المفتقر اليه هي طبيعة الصورة النوعية وتمام يكن الطبيعة
النوعية واحدة بالشخص ولا يجوز ان يكفي في وجود الهيولى
بالواحدة بالشخص لان الطائف في العلية لا يكون الا علة فاعلية وفاعل الواحد

... الصورة النوعية

وفاعل الواحد بالشخص لا يكون امرا كليا فان قلت لا يجوز ان يكون
فاعل الهيولى في كل زمان شخص اخر من الصورة المعينة المتعاقبة
وان لم يفتقر الا بمعنى عدم امكان تحققها بدونها بل بمعنى الترتب المفاد
للفاء التعقيب فانه يكفي في الاستناد والاستتباع قلت بدا
منهم مبني على انه لا يمكن علية الشيء لامر اذا لم يمكن تحقق ذلك الامر
بدونه متناقضين اذ لو كان هناك اشياء يصلح كل واحد منها للعلية
فان العلة في الحقيقة هو القدر المشترك بينها او لكان المعلول ليس واحدا
بالعدد ويلزم ان المترتب على احدها غير المترتب على الاخر حتى ان الحركة
المستندة الى اصل الخارج غير الحركة المستندة الى اصل التدوير
بالشخص هكذا افاده بعض المحققين رحمه الله ولكان للصورة
علية بالنسبة الى الهيولى لان معروضه حقيقة ما لا يمكن تحقق الهيولى
بدونه وهو الطبيعة النوعية كما صرح بالشرح فان قلت فعلى تقدير
لا يمكن نفي كون الصورة علة مطلقة للهيولى وكذا كونها آلة وواسطة
مطلقة لان الهيولى لا يمكن تحققها بدون طبيعة الصورة وليس المعنى
في العلية المطلقة سوى هذا قلت الظاهر ان المعتبر في العلية
المطلقة ان لا يمكن تحقق الشيء عند عدم تلك العلة سواء كان
عدمه مطلقا او في ضمن فرد واحد ولا شك انه اذا عدم فرد واحد
فانتفى بعدم اذ لا يجوز التخلف العرضي ثم يتخلف
الطبيعة لا بشرط شيء لاتحادها فتأمل هكذا ينبغي تحقيق المقام
الخ واعلم ان هذا هو نتيجة الفصل في اقول كون هذا نتيجة
الفصل لانه في جملة سره في هذا المقام اذ المراد بجملة سره هو الوضع
ان في هذا الموضع اشارة اليه لكن بقوله على التحقيق موقوف على مقدمات
بعضها مذكورة وبعضها سنذكره وما ذكره الشيخ في هذا المقام
اختصار للدليل الذي ذكره الشارح وحاصله انه لما امتنع وجود الهيولى
بدون الصورة وكذا وجود الصورة بدون الهيولى وتحقق بينهما

التلازم فلا يجوز ان يكون الهيولى هي العلة للصورة مطلقا ولا يجوز ان يقيم
امر ثالث وجود كل واحد منهما بالآخر او مع الآخر لما سيجيء فظهر
ان المعية اللازمة في التلازم من جانب الصورة ولما كان المط
اثبات العلية للصورة على انها يكون شريكة لا على ان يكون
علة مطلقة او آلة او واسطة كذلك ذكر تلك الاقسام واطلها
واما قوله ظهر انه في المراد انه اشبه فقيل الشيء يمتنع منه ان يحصل الفعل
بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد الفرق
مشكل اقول تدفع الاشكال ان المراد بالقبلية والبعدية
والمعية ما هو بحسب الذات اعني ما يتناول التقدم بالعلية وبالطبع
والتاخر بالمعلولية وبالطبع والمعية كذلك والمعية بالعلية انما تتحقق
بين امرين كل منهما علة ناقصة لشيء او معلولة لعلة ناقصة وما ذكرنا
مصرح به في الكتب المشهورة كشرح التجريد وح نقول لا فرق بين ما مع المتقدم
وما مع المتاخر اذا اخذ المعية في الاول باعتبار العلة والتقدم وفي الثاني
باعتبار المعلولية والتاخر في ان ما مع المتقدم متقدم وما مع المتاخر
متاخر لكن اذا كانت المعية في الاول باعتبار التاخر
وفي الثاني باعتبار التقدم كذبت المقدمتان اذا تمهد هذا فنقول
معية الفلك الحاوي مع العقل الثاني باعتبار انهما معلولا علة ثالثة
فالفلك الحاوي مع العقل المتقدم على المحوي لكن باعتبار المعلولية
فلا يجب تقدمه واما مقدمة ان ما مع المتاخر متاخر فاستعمال الشيخ
لها في الموضعين بناء على ادعائه ان المعية باعتبار التاخر والمعلولية
فيندفع التدافع بين كلامي الشيخ لكن يتوجه ح ان اثبات التاخر
يكون ما مع المتاخر متاخر من قبيل الدور لانه موقوف على اثبات
ان المعية هنا باعتبار التاخر من الثالث فيدور الخ لكنهما
مشتركان ح في العلية اقول لما كان المعتبر في المعية بالعلية
كونهما مشتركين في العلية اي التامة والمعلولية كذلك المعتبر في المعية

في المعية بالطبع اشتراكهما في العلية الناقصة او المعلولية بالنسبة
الى علة كذلك على ما عرفت ففي كلامه تسامح الخ واورد
الاشكال ان الوجهين في المعية اقول لا يخفى وهن ما ذكره
من الوجهين للاشكال والحق لما عرفت ان المعية في العلية انما يكون
بين علتين مستقلتين لمعلول واحد او بين معلولين لعلة كذلك
فلم يتحقق المعية بالاعتبار الاول لما تقرر من امتناع استناد معلول
واحد الى علتين مستقلتين فلم يكونا معا في العلية واما استناد المعلول
النوعي اليهما انما هو باعتبار الشخصين منه ففي الحقيقة تكون هناك
معلولان لعلتين ولا باعتبار الثاني حتى يكون المعية باعتبار المعلولية
لعلة ثالثة اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والتمسك باختلاف
الجهة لا يوجب التعدد في العلة المستقلة ح ولا يخفى عليك لطف الاوجه
لاشكال الشيخ الخ لان المطلوب من هذه المقدمة
ان التناهي والتشكل اما مع الجسمية او قبلها كما في ذلك
اقول هذا انما يتم لو كان المعية عبارة عن سلب التقدم والتاخر
اذ ح يلزم من سلب التاخر اثبات المعية او العلية لعدم الواسطة وقد عرفت
انه لا بد في تحقق المعية سلب التقدم والتاخر مع وجود المعنى الذي كان
ما فيه التقدم والتاخر وقد اعترف بذلك صاحب المحاكمات
وايضا قد عرفت عند جواب الشيخ للاشكال الذي اورده الامام ان المعية
المراد هنا ما هو باعتبار التلازم لا ما هو بمجرد الاتفاق ولا يخفى انها
على الوجهين لا يتحقق الحصر بسلبها بين التقدم والتاخر فلا يلزم من نفي
بينها التاخر اثبات احد الاخرين الشرح اقول هذا الابرع يفيد تاخر
التشكل عن ماهية الصورة اقول هذا مبني على ان المراد ان الصورة
الشخصية متاخرة عن هيئة التشكل او معها بناء على ان هيئة التشكل لها
مدخلية في تشخص الصورة وان لم يكن لها فيه الاشتراكها بين الكل ولو كان
المراد بالتشكل التشكل الشخصي على ما هو المتبادر من كلامه من انه متشخص

الصورة فبما بينه الذي ذكره الامام يثبت احتياجه الى الصورة الشخصية
فتأمل — قال اقول هذا ان يكون لو ارادوا بالمشخصات
علل الهوية اقول ان لم يريدوا بالتشخصات علل الهوية والتشخص مفهومه
بل مجرد انها لوازم التشخص كما افهمه لم يثبت عدم العلية المطلقة للصورة
بالنسبة الى الهيولى لان لزوم العلية الشخصية لا يلزم ان يكون معلولة
بالذات — ولم يندفع النقض الذي اورده الامام بان الصورة
الشخصية محتاج في تشخصها اليها اذ المراد بالاحتياج اليها في التشخص
على هذا التوجيه انها لوازم التشخص لا انها متقدمة عليه وكلام الامام
منع عدم تقدم الجسمية عليها لا منع انها من لوازم تشخص الجسمية
قال فان قلت قد تسبق العلة الا تجب الى وجودها
اقول لا حمل على التشخص مع [illegible] المكتنفة وقرائنها
ان تعتبرها تشخص ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل التسامح بمعنى انها
لوازم التشخص اورد السؤال فلو حمل على جزء او عرض اوجبت الاعراض
علة حقيقية للتشخص اندفع الايراد على ما لا يخفى واما ما ذكره من الجواب
فيرد عليه انه لو كان القيام واللزوم [illegible] ان يكون القائم اللازم متقدما
على ما يتقدم اللزوم لزم ان يسبق [illegible] على لوازمها سبق لوازمها
على نفسها — قال لا يكون ذلك الا منفصلة من منافاتها
ومنها من احوال المقتضيات المهية اي بالاقتضاء التام لا يكون الا اعراضا
اقول فيه بحث اذ يجوز ان يكون امرا غير حال في ذلك الشيء اصلا
ولو سلم فيجوز ان يكون امرا اعتباريا ويكون حلوله على سبيل الانتزاع
فلا يكون جوهرا ولا عرضا ولا يكون جوهرا — قال الشارح ان الشيخ
لم يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة اقول الذي لا بد ان يذهب اليه
الشيخ كون الهيولى معلولة لوجود الصورة الشخصية في التشخص
والامام لم يحمل كلام الشيخ في هذا المقام حيث نفى كون الصورة علة
علة مطلقة للهيولى على نفي كون الصورة الشخصية علة مطلقة للهيولى

ويحتمل [illegible] قولهم ان معنى الكلام لا يكون الا اعراضا

للهيولى بناء على ان العلة المطلقة للواحد الشخصي لا يكون الا شخصيا
واذا لم يريدوا الاعتراض بان ما ذكرتم لابطال كون الصورة علة مطلقة
قايم بعينه في كونه شريكة العلة بل حمل كلام الشيخ على نفي كون الصورة
من حيث هو شخص بينهما ومن المعلوم ان العلية في الجملة عارضة لماهية الصورة
الموجودة بالنسبة الى الهيولى نعم يرد على الامام ان حمل الكلام الشيخ
ليس محملا صحيحا وهذا ايراد آخر اورده الشارح فيما سيأتي
فتأمل — قال الشارح انه لا يجوز ان يكون الشيء حالا في
موجود ومقارنا له في الوجود اقول فيه نظر لانه ان اريد
بالمقارنة علاقة الحلول على ما ظهر من تقسيمه الحلول الى المقارن
والمباين فيرد على ان المقارنة بهذا المعنى لا تنافي التاخر الذاتي
المعتبر في الحلولية واما ثانيا فلانه بنى الكلام على ان الحلول المقارن هو المحل
وجود العلة الشخصي فالحال فيه حتى يحقق فلو كان الحال من حيث الوجود
الشخصي علته لزم سبق الشيء على نفسه ولا يخفى عليك ان
بعينه يرجع الى الحجة الذي سيذكره الشيخ وليس هذا على هذا التوجيه
مما لا يرضى — قال وقد قال فيها توجيه الاصول اقول انها
وجه لفظ الاصول على وجه مناسب للكلمات وكانه لظهوره
لم يتعرض له قال المتن فقد نفيتم انه ليس للصورة ان يكون علة للهيولى
او واسطة على الاطلاق اقول الشيخ ذكر الدليلين لابطال كون
الصورة علة مطلقة للهيولى احدهما يختص بالعناصر لكنه عام يتناول
نفي الواسطة الا انه المطلقة لان حاصله ان الصورة في العناصر
تزول وتعقب اخرى والاطلاق سواء كان في العلية او الواسطة
والالة تنافي الشركة والتعقيب وقد اشار الى تخصيصه بالعناصر
بقوله الصورة التي تفارق الهيولى الى بدل والى تعقيبه حيث نفى الشركة
هناك وهنا عام يتناول الافلاك لكنه يختص بنفي العلية
المطلقة والواسطة المطلقة وقد صرح به في آخر الفصل حيث نفى

تغيرهما بالتوزيع على الدليل ووجه عدم اجرائه في نفي الآلية المطلقة انه قال
الدليل على ما ذكره الشارح ان فاعل الواحد بالشخص لابد ان يكون
واحدا بالشخص والعلة المطلقة هي العلة الفاعلية وكذا الواسطة
المطلقة اذ فسر بما فسره الشارح ان الفاعل مع القريب المعلول
وانما اذ فسر بما فسره به الامام حيث جعلها شيئا وله نكولا فعلا
انه لم يلزم مما ذكره الشيخ من الدليلين نفيها مع ان اهل تفسير الامام
ليس بصالب لتعين ههنا شيئا وحده انه لم يلزم من دليل الشيخ نفي
كون الصورة آلة مطلقة في الافلاك اذ الدليل الثاني لم يتمشى
الآلية والدليل الاول لا يجري في الافلاك والتط
ان طريق اثباته في الافلاك ما مر من ان الجسمية طبيعة نوعية
ومقتضاها لم يختلف فاذا ثبت بالدليل كونها شريكة لا آلة مطلقة
في العناصر ثبت كونها شريكة لا آلة مطلقة في الافلاك لعدم اختلاف
الطبيعة النوعية في اللوازم ولا يبعد ان يكون قول الشيخ بعد افراد
الدليل الاول في العناصر وههنا سر آخر اشارة الى اثباته في الافلاك
مما تقدم منه هو اعلى في تحقيق هذا الموضع وقد اهمل الشارحون
وصاحب المحاكمات نظرا الى ما ذكره الشيخ في فصل التذنيب
حيث قال فيه ينبغي ان تطلب من نفسك وتفهم ان الحال في الانحصار
في صورة في تقدم الصورة هذه الحال واعتمد هناك على نفي
الآلية المطلقة في الافلاك على ما تقدم وما تقدم على شرحه ليس فيه
اشارة الى ذلك ويجيء لهذا زيادة تحقيق الخ ولو كان
بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوبا اقول وايضا ما لم يتبين
نفس التقدم كيف يتبين كيفيته وبيان نفس التقدم انما
بابطال القسم الرابع وما ذكره بقوله فالاولى جيد لما
عليه مثل ما اورده على الشارح فانه اذا بين المتقدم ههنا
بمجرد ان كل بدل لا بد ان يكون مقدما فلا يحتاج الى ابطال القسم

الى ابطال القسم الرابع وتعيين قول الشيخ فيبقى انه انما يكون السابق
من جانب واحد وتوضيحه انه لو كان المطلوب ههنا بيان كيفية التقدم
كما وجهه الشارح ولو كان اصل التقدم مبنيا على المقدمات السابقة واللاحقة
ثبت المط ولم يتوجه المنع على التوزيع الذي ذكره الشيخ بقوله فتعاقب البدل
مقيم للمادة ومحالة بالبدل لانه اذا ثبت التلازم بينهما والمتلازمين
لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او كانا معلولي علة واحدة ولا يكون علة
الهيولى للصورة ظاهر البطلان وبطلان القسم الآخر سيجيء ثبت كونها
شريكة لا آلة لكن لا يتوجه ح ما ذكره واورده وما اوردنا ولو كان
المطلوب بيان نفس التقدم الصورة فيتوجه المنع على ان تعاقب البدل
مقيم للمادة بالبدل اذ التلازم مع عدم بقاء المادة عند مفارقة الصورة
وعدم تعاقب البدل استلزام الهيولى للصورة وامتناع انفكاكها عنها
وانما انما خرج عنها بالذات معلولة لها فلا يلزم وهذا ظاهر ولو اراد
لو كان تعاقب البدل مقيما للمادة بالبدل بالضرورة فلا حاجة الى سائر المقدمات
الخ الثاني ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لا تكون
لان المطلوب بالدليلين نفي كون الهيولى متقدمة على الصورة
على نحو كون الصورة علة متقدمة على الهيولى كما صرح به الشارح بقوله
واشار الى ان المسئلة لا تنعكس وهذا الوجه انما يدل على نفي كونها
علة مطلقة للصورة فلا يدل على نفي كونها شريكة لانه احال هذا الى ذكره
في نفي كون الصورة علة مطلقة للهيولى وصرح بذلك بقوله فاذن
قد حصل من ذلك استحالة علية كل واحد منهما على الآخر مطلقة
والحاصل انه لو كان المقصود بهذا الدليل نفي التقدم والسبق
عن الهيولى مطلقا على ما هو الظاهر من سوق الكلام فيلزم منه نفي التقدم
مطلقا عن الصورة ايضا لاشتراك الدليل ولو كان المقصود نفي كونها
علة مطلقة للصورة فلم يثبت المط وهو بيان عدم انعكاس المسئلة
اللهم الا ان يختار الشق الثاني ولا كون علة مطلقة للهيولى واشار

الى ان هذا الكلام مشترك بين الصورة والهيولى ثم اشار بعد ذلك
الى نفي كونها شريكة لعلة الصورة كما ان الصورة كانت شريكة
لعلتها لكن لا يخفى عليك ان هذا امر منه ليس بين ولا نزاع
في ذلك وانما بنى هذا على ما تقدم من نفي كونها علة مطلقة بالنسبة الى
هو عدم انعكاس المسئلة فتأمل الخ وفيه نظر
لان شريك العلة يجب ان يكون معطيا للوجود اقول مراده ان
على ما اشار اليه سابقا لان الهيولى قابلة محضة وليس شانها سوى القبول
وليس من شانها الشركة مع علة الصورة واراد بالاعطاء الشركة
فيه قال الخ اعترض الامام لان قوله يعقب البدل يتقدم المادة
بالبدل لا يصح على الاطلاق اذ ليس لكل حال لازم الحصول الشيء
مقدار اقول ويبني هذا الكلام على ما اشار اليه الشيخ من ان الغرض
ههنا بيان كيفية تقدم الصورة واما انها تقدم فانما يتبين لما سبق
وما لحق فلم يتوجه هذا لانه لا يدعي ان كل حال لاحق بعقبها بل انه اثبت كون
معقب البدل متقدما ولذا لم يكن مطلقة اراد ان يشير الى كيفية
تقدمها بانها على نحو يصح التركيب بان ثبت ما سبق دليلا على تقدم
الصورة من التلازم يجري ههنا ثبت فتقدم جريان الترتيب
ههنا باختيار ان محل الاعراض هو الجسم كان علة لها وموضوعا
لوجودها لكن اذا قيل يمتنع التلازم بين الاعراض والهيولى ولم يكن
علته من الهيولى لما ثبت انها قابلة محضة وليست فاعلة ثبت انها
من جانب تلك الاعراض فشكل الجواب والحق في الجواب
ما سيشير اليه فتأمل الشيء وهذه اعراض لازمة اعراضا
لانها لازمة لجنسها الخ اقول هذا الكلام من الشارح صريح في ان تشخص
الجسم عرض وهم قد صرحوا بان التشخص من الاجزاء العقلية
المتحدة مع النوع في الجعل والوجود فكيف يكون تشخص الجوهر عرضا
او يستلزم صدق العرض على الجوهر والجواب انه اراد بالتشخص

التشخص من الاجزاء العقلية المتحدة مع النوع

بالتشخص ما يدخل في هوية الشخص وتميزه وليس الشارح ممن قال
بان التشخص داخل في حقيقة الشخص ويشهد على ان نسبة التشخص الى الشخص
نسبة الفصل الى النوع في التميز او عبارتي العارض
ماهيته النوعية بواسطة تلك الاعراض لانه صرح في تجريده بان التشخص
من الامور الاعتبارية الا انه تسامح فاطلق العرض عليه العارض
الاعتباري والامر فيه سهل الخ اذ لا معنى للصورة الا حال
يتقوم وجود المحل اقول لو اعتبر في الصورة كونها يتقوم بوجود المحل
لم يكن الصورة الفلكية صورة لان البسائط العنصرية لا يحتاج اليها في وجود المحل
بل في تخصيصها نوعا ما نوعيا بل الحق ان المعتبر في كون الحال صورة احتياج المحل
اليه اما في الوجود او في التحصيل النوعي التركيبي الى النوعية الحقيقية
حتى لا ينتقض بالسرير لان المركب من الجوهر والعرض ليس نوعا حقيقيا
عندهم بل اعتباريا او صناعيا كالسرير اقول فيمكن الجواب
من تلك الشبهة على ما هو مذهب الشيخ وسائر المحققين لا شيء ليس التشخص
مركبا من الماهية والشيء الذي يستلزم تشخصها حتى كان النسبة الى التشخص
نسبة الفصل الى النوع بل حقيقة الشخص عندهم ليس سوى النوع ثم
تدخل الاعراض في هوية الشخص عندهم اذ لو كان مركبا من تلك الاعراض
والنوع فتلك الاعراض والنوع مقيمة بجسم والمادة في وجوداتها
التشخصية لانها داخلة فيها بهذا الاعتبار وجزء الشيء مقيم له في وجوده
لكن لا يلزم كونها صورا لان المعتبر في الصورة كون المحل متحصلا بالحصة نوعيا
حقيقيا اي الحاصل من المجموع امر واحد حقيقي وهذا يتحقق بين المادة
والصورة دون الجسم وبالمادة والاعراض فتأمل جدا وقول
صاحب المحاكمات لا معنى للصورة الا حال يقيم وجود المحل مبني
على هذا اي انها مقيم لوجود المحل المحقق لهذا لان الحال المحقق داخل في المحل
المحقق فيتوقف وجود المحل عليه فلا يشكل الامر في صور المواليد على اول
الخ وقال الشيخ فقد اعتبر ذات كل واحدة منها

[illegible] صورة احتياج المحل اليه اما في الوجود او في التحصيل النوعي

حصة [illegible] ليس سوى النوع

فلا يلزم ما حمل كلام المص الذي في قوة كل ليس على رفع الايجاب الكلي
ويمكن ان يحمل على السلب الكلي فانه كثيرا ما يستعمل السلب
الكلي بل هذا هو الظاهر منه وقد مر مثله فتذكر   الخ والعيانه
مع الآخر والاستغناء فقد عرفت انه اراد بالعلية مع الاخر مفهوما
يحتمل الاحتياج والاستغناء وهو القدر المشترك بينهما لكن يتوجه عليه
حسن المقابلة مع ان اطلاق الغني على سند الغني غير متعارف
الخ واما المتضايفان الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة اقول
لا يذهب عليك ان كلام الش حيث قال واما المتضايفان فليس كل واحد
منهما محتاجا من الاخر الى غيره بل هما ذاتان افاد من ثالث كل واحد منهما صفة
بسبب اخر صريح في انه حمل نعني في كلام الامام على عروض المتضايفين الحقيقيين
تارة وعلى المتضايف المشهوري اخرى ومن المعلوم ان ليس الكلام فيه
كيف ولا تلازم بين المعروضين بل انما يتحقق التلازم بين العارضين
وبين مجموع المعروض مع العارض بالنسبة الى المجموع الاخر وان اريد
الذي ذكره صاحب المحاكمات لا يلايم عبارة الشارح لكن لا يبعد ان يكون
مراد الشارح حتى لا يلزم خروج عن البحث ويرد عليه بعد التاويل والتصحيح
بقدر الامكان انه لا يكفي للتلازم بين مضافين احتياج كل منهما الى عروض
الاخر اذ من المعلوم انه يجوز احتياج كل واحد من مضافين الى عروض
الاخر مع امكان انفكاك نفس احدى المتضايفين عن الاخرى
بل التلازم فيه يستلزم كل صفة لمعروض الاخرى وان اريد احتياج
كل منهما الى معروض الاخر من حيث انه معروض الاخر بدعوى العلية
بين المتضايفين مع انه كان مردودا ايضا   الخ على ان البعض
لا ينحصر في المتضايفين بل هو لازم بالمضايفة اقول يمكن دفع النقض بما ذكره
الشارح من التعميم في العلية بين المتلازمين لانه اذا كان احتياج
كل منهما الى معروض الاخر يكفي للتلازم فليكف احتياج كل منهما في صفته الى ذات
الاخر فعنى يحتاج في صفته الاصل في كونها اصلا الى ذات الاخر التي هي العكس

بالعكس والاخرى يحتاج في صفة العكس الى ذات الاصل
نعم يرد على الشارح ان الاحتياج العام بهذا المعنى لا يكفي في تحقق التلازم
والا لزم التلازم بين كل امرين اذ كل امرين يتحقق بينهما اما التباين
او التساوي او العموم والخصوص المطلق او من وجه ويتحقق الاحتياج
بالمعنى المذكور وهذا كلام اشرنا اليه لكن الشارح عند هذا التعميم صار
ابسد فتأمل   الخ جواب سؤال مقدر فيه
اقول ما ذكره جواب نقض الامام مع التعميم في العلية كما
هو الظاهر لا جواب هذا السؤال بل هذا السؤال كان مانعا نقض المذكور بل الحق
ان يقال مراد الشارح انه قد ظهر مما قررنا في بيان العلية بين المتضايفين
حيث عممنا في العلية المعتبرة في التلازم ان المعية التي بين المتضايفين
ليست معية محضة لا احتياج فيها اصلا حتى ينافي التلازم فلان
بالفعل بل بينهما يتحقق الاحتياج في الجملة على ما قررنا وهذا بناء على تسليم
تحقق التلازم بينهما بحسب الوجود ثم اضرب عن ذلك بقوله
بل هي معية عقلية ما وتقريره ما ذكره صاحب المحاكمات ويرد عليه
انه لا شك ان بين المتضايفين كما يتحقق التلازم باعتبار العقل
يتحقق التلازم باعتبار الوجود ايضا فالحق التردد والتفصيل على
ما اشرنا اليه   الخ ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج
في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب المهية اقول الظاهر نظرا
الى السابق انه اراد بالاستغناء بحسب الماهية الاستغناء
بحسب الوجود المطلق فصار الحاصل ان الصورة محتاجة الى الهيولى
في وجودها الخارجي مستغنى عنها بل جزء علة لها بحسب الوجود المطلق
وبالحقيقة يكون علة للهيولى وتقدمها عليها باعتبار الوجود الذهني
وهذا فاسد اذ التلازم بينهما انما هو بحسب الوجود الخارجي
فيقتضي علية احدهما للاخرى بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود
الذهني وان حمل الكلام على ان الصورة علة للهيولى باعتبار الماهية

من حيث هي هي من دون اعتبار الوجود مطلقا معها فلا يخلو عن التحصيل
عن الحق في جواب المعارضة ان المسلم هو احتياج الحال الى المحل
في الوجود والتشخص واما ما وقع في كلام الشارح وسائر المحققين من احتياج
الصورة في الوجود الى الهيولى فانّ المراد منه الاحتياج في الوجود التشخصي
من حيث انه متشخص وبالحقيقة يرجع الى الاحتياج في التشخص لا في اصل
الوجود ولا يستلزم تقدم وجود الصورة على تشخصها ولا يخدو فيه هذا
وقد عرفت جواب النقض الخ فان مستدركا في الكلام
لا يخفى عليك دفع هذا الايراد اذ بيان كيفية التقدم يتوقف على بيان
معروض هذا النحو من التقدم فذكره ليس مستدركا الخ فكذلك
تمام ان البرهان لا يدل فيه اقول فان قلت وايضا المركب
من الواحد الشخصي والواحد بالمعنى العام واحد بالمعنى العام فلم لا يجوز
ان يكون فاعلا للهيولى الواحدة بالعدد قلت ضمّ الكلي الى الشخصي
يفيد التشخص مثلا زيد الكاتب لا يكون كليا الخ والقابل
العلة كذلك على العلة الفاعلية لم حصر القسم الثالث اقول
وايضا حصر المتلازمين في ان يكون احدهما علة فاعلية او غيرها او يكونا
معلولي فاعل واحد تم الخ وقوله من وجه قوله
وقد يكون السبب فيه اقول فائدة قيد من وجه وهو ان النسب
وهو العقل لما كان داخلا في المعلول من وجه ولما كان سببا اصلا للهيولى
من وجه آخر فله جهتا علية بالنسبة الى الهيولى الخ فيلزم
لا نم لزوم الدور بل التشخص المادة بالصورة اقول هذا الجواب
ليس بجيد لان السائل بنى كلامه على ان كل نوع يحتمل ان يكون
لاشخاص انما يتشخص بالمادة ولا لازم الدور فيه ومنعه ان كل
نوع له اشخاص متعددة فالجواب هو منع كون المادة نوعا يحتمل
اشخاص بل كل نوع منها منحصر في شخصه اما المواد الفلكية فظاهر
واما العنصرية فلانها انما تتعدد وتتكثر بالاعراض تعددا حقيقيا

حقيقيا لا تشخصيا واما ان تشخصها بالصورة او بامر آخر فلا دخل
في الجواب بل الاقرب باصولهم ان تشخص المادة هو ماهيتها
المنحصرة في شخصها الشرح الاول ان هذه الصورة
لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى فيه اقول هذا مختص
بالعناصر اذ لما كانت هيولى كل فلك مخالفا لهيولى فلك آخر
بالماهية فيمكن استناد تشخص الصورة منها الى ماهيات هيولاتها
المخصوصة وصورها المتشخصة لا يمكن مفارقتها لتلك الماهيات المخصوصة
خصوصا لو قيل وبيانه في العناصر ان الهيولى في جميع العناصر شخص واحد
وانما تتكثر وتتعدد على سبيل التخصيص وليس لها تشخصات متعددة
بالذات بل لها تشخص واحد بالذات وهي بالنسبة باختلاف افراد
الصور وانما صار التشخص هو باعتبار هذا التكثر التخصيصي وذلك بالتكثير
مستند الى الاعراض المتعاقبة الواردة عليها مفارقة الصورة
المتعاقبة فهذه الصورة انما يكون هذه الصورة بهذه الجهة من التشخص
والتعيين الشخصي الهيولى ولا يكفي في تشخيص الصورة وحدها
بل لا بد معه من معنى لازم زائد هو التعيين التخصيصي فكيف يكفي فيه
ماهية الهيولى من حيث هي واما هذه الهيولى فلانّ اجتمعت مع الصور
المتعددة فيمكن ان يقال انها مستلزمة الى طبيعة الصورة الخ
لانا نقول ليس المراد بكونها متشخصة الى قوله بل كونها حالة في الهيولى
متشخصة لانه لا سبوعها اقول فان هذا الكلام الى نفي
كون الصورة لها علية ومدخلية في تشخص الهيولى حقيقة فحمل ان
التشخص عليها على سبيل التجوز ولا يخفى ما فيه من التعسف والحق
ما اشرنا اليه المراد الشرح في هذه المواضع بالفاعل مقابل القابل بقرينة
المقابلة ولا شك ان الصورة لما كانت شريكة للمفارق في افاضة
الوجود على الهيولى فكذلك كانت شريكة في افاضة التشخص عليها
فتأمل الخ واما انضمام الوجود الى الماهية فهو في العقل فيه

اقول الاصح ان يقرر هكذا لا شك ان انضمام شئ
الى شئ موقوف على وجود الطرفين في ظرف يكون الانضمام فيه
لكن لما كان انضمام الوجود الى الماهية في العقل فقط لم يقتض الا وجود كل
واحد منهما في العقل وهو كذلك لا وجود في الخارج وهذا بخلاف
انضمام الصورة الى الهيولى فانه في الخارج فيقتضي وجود الطرفين
فيه الشارح وكذا ان باطلان لما مر اقول قد مرت
الاشارة الى ما مر من الدليلين على فسخ قال الشارح لا يجري احدهما
في الفلكيات ولا يجري في نفي الاولية فتذكر الخ فنقول
ايراد الوضع في تعريف الكميات دال على ان المراد به قبول الكلام الاظهر
ان يحمل الوضع على معنى القبول للاشارة الحسية حتى يكون الوضع مخرجا
الثلاثة السطح والخط والنقطة يعني واحد واحترازا عن الزمان كما ان
في تعريف النقطة احترازا عن الجوهر المفارق البسيط الخ
وتصور الشئ انما يتوقف على حصول الاجزاء العقلية لا على تصور
الاجزاء الوجودية اقول فيه بحث اذ لا شك ان المركبات الخارجية
اذا اريد معرفة كنهها من حيث انها في الخارج كان يجب تحديدها
بالاجزاء الخارجية فحقيقة الانسان في الخارج ليس الا النفس
والبدن وفي الذهن هو الحيوان الناطق وقد صرح الشيخ في الحكمة
المشرقية بان التحديد قد يكون بالاجزاء الخارجية والتطابق الحمل
المعتبر بين الحد والمحدود انما هو بين مجموع الحد والمحدود لا بين اجزاء
الحد والمحدود ولا شك ان مجموع الشئ عين نفسه ومحمول عليه فالقول
بان تصور الشئ انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور
الاجزاء الوجودية ليس بصحيح التام الا اذا خصص المتصور بتصور
على ما هو عليه في العقل ولا يذهب عليك ان كلام الشارح لا يحتاج الى
العناية وكان تصور الشئ بالكنه العقلي لا يغني عن اثبات الجزء
الخارجي له كذلك التصور بالحقيقة الخارجية لا يغني عن اثبات

قابل التعليم

التحديد قد يكون بالاجزاء الخارجية

عن اثبات الجزء العقلي له فتأمل الخ كان العروض بعد الوجود
لو قال الشارح اضافة العارض الى المعروض لا تعدم على المعروض لاندفع النقض
بالعروض الخ وهذا الجواب انما يتم لو كان الامكان امرا اعتباريا
اذ حينئذ لم يعرض الامكان لم يتحقق اختلاف الاعراض ليلزم منه اختلاف
الموضوعات فتأمل قال الشارح وان ذلك لا يتأدى الا الهيولى المنفكة
ان يدخل الاجزاء التي لا تتجزى ويمتنع لعدم بعديتها ومقاديرها الا ان يتحقق
يتحقق المقدارية فيها مقدارية غير منقسمة لما مر مثلا واشارته اليه
في بحث ابطال تركب الاجسام من الاجزاء التي لا تتجزى اقول تأويل
كلام الشيخ الى ان ليس سبب امتناع الانفكاك كون الشئ هيولى
او صورة وان اقتضى كون الشئ جوهرا ذلك الفاضل الشريفي
بالخلاء ان يوجد جسم فيه اقول هذا التعريف بظاهره انما ينطبق
على الخلاء الذي يقابل الملاء والظاهر ان دليل الشيخ يبطل الخلاء بمعنى
البعد المجرد او الموهوم سواء كان خاليا او مملوءا اذ كلام الشيخ
حيث قال قد يحدها في رسالة ما تارة بحيث يصح فيما بينها اجسام
محدودة فيه ربما يؤيد ما ذكرنا وقد ابطل الشارح بانه وحصر اثباته
قبول الزيادة والنقصان في البعد بعرض الاجسام فيه متباعدة
ومتقاربة والاظهر ان يبين ذلك بعرض الاجسام العظيمة من الصغر
مثلا حتى يتحدد الخلاء بتحددها فان هذا هو تقديرا البعد للاجسام
حقيقة لا ما ذكره الشارح فتأمل الخ وقول الشارح وهذا
تعريف الخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا
منظورا فيه قد اجاب بعض المحققين بان كلام الشارح ايراد واحد
على الامام لا ايراد ان وجد بينه بقوله وما سأل الذي لا يحتاج
واشارته يسمى البعد المفطور فالمراد انه يسمى عند بعض من القائلين
بالخلاء وعند البعض بالبعد الغير المتناهي بانه غير متنازع فيه فليس له
غرابة اذ ينبغي تعريف ماهية الخلاء ثم سأل ان النزاع في المتناهي

وبهذا لكان ان الجسم المطلق عرف ثم ابطل قسم منه وهو الغير المتناهي
الخ والذي تقرر امتناع تداخل الابعاد من حيث كونها ابعادًا
لا لاستلزام كون الكل ليس باعظم من الجزء فظاهر منه ان امتناع
التداخل انما هو من جهة العظم والمقدارية على فعله الشارح واما كونها
جسمانية فليست لها مدخل في الامتناع المذكور فتأمل الخ
لما ان الخط والسطح امران يعرضان النهايات اقول لا يخفى فيه
كيف والسطح لا يعرض النهاية بل هو نهاية الجسم بل المراد بقول الشارح
كالخط من السطح تمثيل النهايات والاطراف بالخط والسطح لا تمثيل عارضها
الخ وهذا القياس مصادرة على المطلوب اقول وايضا يلزم
منه الشيء بنفسه لان المحمول الذي هو الاكبر هو كونها ذات وضع اي قابل
للاشارة الحسية فلا بد ان يكون المراد بتناول الاشارة لها قبول
تناول الاشارة لا تناولها بالفعل مما لا يستلزم المط وح لولا ان الوضع مكنه
لها ولا المعنى ذكره الشارح والوضع بمعنى قبول الاشارة الحسية
يلزم منه الشيء بنفسه واعترض على هذا التوجيه لا بد من ارتكاب تجوز
في تناول الاشارة وجعله بمعنى قبولها والحق ما وجهه به صاحب المحاكمات
الخ وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق لمتن اقول مراد الشارح
بحمل السؤال على ما كان تخصيصها بالحركة الاينية الى الجهة وصولًا وقربًا
لا تخصيصًا لما ذكره صاحب المحاكمات بعينه لان زنه من ان تلك
الحركة انما يكون اينية لان الكلام مخصص بالحركة الاينية حتى تكون
مقدرة في نظم الكلام والله اعلم بحقيقة المقام وحقيقة المرام الخ
والاجسام بالنسبة الى الجهات انما تحدد الجهات اعلم ان جهات
مطلقة لا تتبدل من الفوق والتحت وتحددهما ليس الا جسما واحدا
ومطلق الجهة وهو طرف الامتداد مطلق وتحددهما الاجسام
الكثيرة ولما كان الكلام في مطلق الجهات اثبت لها اجساما
الخ وانت داخله في شارحه الغلط لما افاده السيد المحقق

المحققين قدس سره ان الشارح في صدد بيان الاعتبار الخاص لكنه اخذ فيه
الاعتبار العام للتنبيه على ان الاعتبار الخاص مشتمل على الاعتبار العام
حتى يتميز الجهات المتقابلة بعضها عن بعض مع زيادة معنى فرضي الابعاد
الثلاث على النحو المذكور ولا باعث على حمل كلامه عليه الا الايراد
على نقله الامام عن الشفا حتى يرد عليه الايراد بقوله ويمكن ان يقيم
السابق الخ فان قلت التمثيل بجهات المثلث
لا يستقيم هذا السؤال لا وجه له بعد قوله هذا اذا كانت المضلعات
اجساما واما اذا كانت سطوحا لانه صرح في ان المراد بالمضلع
ما يتناول المضلعات السطحية الخ وذكر الشارح ان هذه
التسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة
في الامتداد منقسم في اقول كلام الشارح لا يحتمل هذا المعنى ومع هذا
صار كلاما في غاية السخافة بل الظاهر من كلامه كما ما دل عليه عبارته
كان المقرر فيما سبق ان الجهة طرف الامتداد المأخوذ من ذلك
الشيء وهو بين الجهة بجهة الشيء طرف الامتداد اذ ذلك الشيء
المثلث [illegible] ليست اطرافا لامتدادات المثلث بل امتدادات
بين اطراف المثلث وهذا محل لطيف لكلام الشارح المحقق عبارته
ظاهر الانطباق عليه ولكن ما ما في نفسه فتأمل وبهذا التحقيق
يمكن دفع التناقض عن كلام الامام بان يقال مراده بالكرة الجسم التعليمي
لا الطبيعي والسطح ليس طرفا لامتدادها بل امتداد هو طرف
بنفسه وصار الحاصل ان اضلاع المثلث محيط الكرة بالمعنى المذكور
بالنسبة الى المثلث والكرة اطراف لا جهة فليتأمل الخ
واما انه اطراف الامتداد الخطي فلا لان عدم ذلك مما ذكره في بيان
اعتبار الجهات وسيه من قوله الامتدادات التي شرطه
لان ذلك ليس مسندا الى الامام لانه كلام من نفسه عنده الخ
فلا شك ان الامتداد الخارج من الشيء انما هو الخط ثم والسطح

نعم الغالب هو المستراد الخلل ما هو المشهور الخ
ورد لو لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل جانب القوي
والضعيف فالمنا ور اقول مراده بتبدل جانب القوي ضعيفا وبالعكس
ليس تبدل الصفة بان صار ما هو قوي ضعيفا بل تبدل بالقياس الى الوضع
بان صار ما هو في الجانب القوي منه بحسب الغالب في الجانب الضعيف منه
اي صار النسبة اليمنى التي كانت شمالا اليه وحمل الكلام على انه فرض الوضع
في الوضع الذي هو الان خلف الرأس مع فرض ان الجانب القوي
صار ضعيفا بعيد من العبارة مع ان الفرض الاخر مستدرك
اذ يكفي الفرض الاول ولا يكفي الفرض الثاني اذ المراد بالغالب
لا النادر نعم يمكن فرض اخر لاجل تبدل اليمين والشمال بان يفرض
ما هو القوي بحسب الغالب هو الذي الان هو الضعيف في الغالب
مما اشار اليه قدس سره الشريف في الحاشية الخ وكان
هذا الكلام اعتراض على الشيخ اقول لو حمل عليه الاعتراض لصار
كلاما ظاهر الدفع اذ يمكن الجواب بان بناء كلام الشيخ على التعبير
الثاني للعوق والبحث فالاولى ان يحمل الكلام على التحقيق والتفصيل
قوله ثم المراد بالولى هو الاقرب كما هو المتبادر في السياق
في استعمال هذا اللفظ ثم نقول ما يلي رأس كل شخص بالنسبة الشخص
ليس الا السماء وما يلي قدم كل منهما هو المركز وذلك لان السماء
اقرب الى رأس كل منهما بالنسبة الى القدم والمركز اقرب الى القدم
كل منهما بالنسبة الى الرأس اذا كانت القدم والرأس على النحو
الطبيعي والحاصل ان اقرب الجهتين الى الرأس اذا كان على النحو
الطبيعي هو الفوق واقرب الجهتين الى القدم اذا كانت على النحو الطبيعي
هو التحت ثم لا تبدل الجهات بالتغير الاول ايضا الخ
ورد لانه لو كان قدام الشخص الاخر لو فرضنا مسامتا لرأس الشخص الاول في
ذلك لان النسبة الطبيعية لذي الجهة بالنسبة الى الجهة

الى الجهة لا يتبدل ولا يتغير اذا تحركت الى سمت جهة ما فلو كانت النسبة
التي لقدم الشخص الاخر بالنسبة الى هذا النصف من سطح السماء
طبيعية ينبغي ان لا يتغير ولا يتبدل بغير طبيعية حين الحركة الى سمتها
مع انها عند هذه الحركة غير طبيعية فعلم ان النسبة التي كانت
غير طبيعية اقول وايضا يمكن ان يقال لو كانت تلك النسبة
طبيعية لكانت الحركة الى سمتها حركة على نهج واحد دائما مع ان حركة
قدم هذا الشخص الى سمت هذا النصف من السماء بعضها هبوط
وهي الحركة الى المركز وبعضها صعود فتأمل الخ والالكان
قوله فيه بحث مستدرك لا توضيحه ان قيد فيها في المشبه به
هو المقصود بالافادة لان القيد في الكلام المشتمل على ما هو المقصود
بالكلام على ما تقرر في موضعه والمقصود بالذات في المشبه به
من حيث انه مشبه به هذا القيد فكان المراد التشبيه بان يثبت
ان النسبة اليمين الى الشمال لا في يلينا باليمين والشمال في بيتنا
الخ فلو لا ان الفوق والتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع
لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما وبعض الاخر الى الاخر
لم يثبت التمايز بين الجهات بالطبع ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى
وهي ان المتوجه الى احدهما هاربة عن الاخرى او ان المتوجه الى احدهما
لم تتوجه الى الاخرى فالاولى الاكتفاء في الدليل على التمايز والتقابل
بقوله لان الاجسام الطالبة لها بل نقول التقابل معنى
عين التمايز ضرورة ان المتقابلين متمايزان غاية التمايز
الخ يكون الاخر غاية البعد عنه اقول الا غاية البعد الموجود
لانه لا يتصور ولا يتوهم ما هو البعد منه لان هذا غير لازم مما ذكر
بل غير داع لان المركز وان كان غاية البعد من المحيط بهذا المعنى
لكن المحيط ليس غاية البعد من المركز بهذا المعنى اذ يتصور ان يكون
قطره اطول ثم لان الخ ضرورة تشابه حدود الخلاء

الشيخ

والمراد المتشابه اقول هذا مشعر بانه جعل التشابه في كلام
مصنفه للملازم والملازم مغاير لكل واحد منهما على ما بعد الشرح وسيجئ
تزييفه في كلام الشارح بذلك بانه شرح غير مطابق للمشروح وايضا لا يلائم
ما ذكره اولا اي ملازم لا اختلاف فيه اصلا لانه ظاهر في جعله صفة
للملازم فقط والعذر بان هذا حاصل المعنى لان حال الملازم معروف بالمقايسة
مشترك بين كلام الشارح وكلامه الخ فلا يكون
تحدد الجهتين بجسمين مقابل باحدهما لا من حيث انه واحد اقول
لا يذهب عليك ان المراد ابطال تحدد الجهتين بجسمين احدهما
محيط بالآخر لا يلزم ان يكون محدد الجهتين الجسم واحدا من حيث
انه واحد فلم يثبت عدم تحددها بالمتباينين فالاولى ان يقول
فلا يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطا بالآخر بل اما
بالجسم واحد لا من حيث انه واحد واما بجسمين متباينين
الخ لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق
والتحت متقابلتان حتى ان في تحرير الجواب عنه لا بد من الاصل
المتن النظر في التوجيه الاول فبان نختار الشق الاول
ونقول سواء كانت الابعاد الموهومة تحتاج الى محدد او لا يحتاج
لا بد ان ينتهي الممتد من احدهما الى الآخر بحيث لا يتجاوز عنهما
الى صورة التباين لا شك ان الممتد من احدهما يتجاوز عن الآخر
فثبت بحيث لانه ان اريد انه لا بد ان يكون كل بعد فرض من احدهما
منتهيا الى الآخر بحيث لا يتصور ولا يتوهم التجاوز عنهما فذلك
كلام غير ثابت فيما فرض لم يكن مطابقا للواقع على ما مر من الاشارة اليه
اذ البعد الممتد من المركز يتوهم تجاوزه عن المحيط اللهم الا ان يقال
بعد التجاوز عن المحيط لا يمكن توهم امتداد البعد وفرضه فرضا مطابقا
للواقع بان كان له منشأ صحة الانتزاع كما يكفيه في الملازم بل فرض البعد
فيما وراء الفلك كونه في المجردات ونحن نقول من قال بان تحدد

بان تحدد الجهتين ما الجسم الساري لانا نقول باطلاع
فرض تجاوز البعد من احدهما عن الآخر فرضا مطابقا بل عنده
ليس هذا الا مثل فرض البعد فيما وراء الفلك ويمكن
في الجواب كون احدهما غاية البعد عن الآخر ولا يتوقف الكلام
على كون كل واحد منهما غاية البعد عن الآخر او نقول ليس شيء
من المتباينين بغاية البعد من الآخر مع انه لا بد ان يكون احدهما
وهو التحت غاية البعد عن الآخر وهو المحيط واما من النظر
في التوجيه الثاني فبان نختار الفوق ايضا ونقول بل هذا الاصل
يكون التحت جميع الابعاد عن الفوق ثم اقول لو ثبت ان جميع
الابعاد الموهومة الممتدة من احدهما تنتهي الى الآخر فثبت كون
احدهما محيطا بالآخر لان ذلك لا يتصور الا في صورة الاحاطة
فلا يحتاج الى مؤنة المقدمات الأخرى الخ فان تحدد
جميع الجهات بالجسم الآخر لكان محيطا اقول صحة الكلام
واستقامته تقتضي ان يكون المعنى لكان الجسم الاول محيطا
بالآخر لكن اللام لا يساعده حيث قال بجسم واحد محيط بالجسم الاول
ان يكون المعنى لكان بالجسم الآخر محيطا بالاول وهذا فاسد
لان ما هو معلوم من جهة القرب هو المحيط وبما ذكر ظهر ان قوله بجسم
واحد محيط بالاول فاسد البتة الخ فيكون المحدد محيطا
كريا وهو الخط ولا يخفى عليك انه لا يلزم من تحدد ذلك كون ذلك
الجسم كريا بل انما يثبت كون المحدد للجهتين جسما واحدا
محيطا بجهة التحت وليس في كلام الشيخ ولا في كلام الشارح ما يها
بلده الزيادة في الدعوى بل يثبت كرويته ببساطته على ما سيجئ
فتأمل واما انه لم يثبت ما ذكر كرويته فلانه يجوز ان يكون بسيطا
بل مضلعا ايضا فان قلت قد عرفت ان جهة التحت غاية البعد
عن المحيط الذي هو جهة الفوق وغاية البعد لا يتصور في غير الكرة

قلت ان اريد غاية البعد من كل واحد واحد من اجزاء فذلك
لا يتصور في الكرة ايضا لان غاية البعد من كل جزء ما يقابله من الجزء
الآخر من المحيط وان اريد غاية البعد من المجموع من حيث هو مجموع
بمعنى انه لا يتصور البعد من المجموع جزء فذلك يتصور في غيرها
من الاشكال اذ النقطة المفروضة فيها التي تتباعد من كل خطين
خارجين منها الى المحيط ممتد من اي نقطتين متقابلتين من المحيط
بل جزء المنفصل على الاستقامة هو غاية البعد عن المجموع اقول الدليل
يندفع بهذا الاشكال ان يقال لا شك ان الحركات الطبيعية مقتضية
من كل جانب من الجهة اي جهة الفوق الذي هو المحيط والحركات
الطبيعية انما كانت في مسافات هي اقرب الطرف الى المحيط
الذي هو مطلق تلك الاجسام فلو كان المحدد ومحدد ما تساويا لكان
بعض اجزائه اقرب الى النقطة المفروضة من بعض فلم يتصور الحركة
من هذه النقطة الى الاجزاء البعيدة مع انه مشاهد ان الحركات
الطبيعية متوجهة الى جميع الجوانب من التحت الخ قوله ولا بد
اثبات تحدد الجهات على تقدير تناهي الابعاد وعلى تقدير لا تناهيها
قال قدس سره الشريف والتي قد سبق ان تناهي الابعاد من مبادي
اثبات المحدد فقرره بان الابعاد اذا لم يكن لها اطراف وحدود
لم يكن لها تحدد ففي الكلام مسامحة اقول لا منافات
لجواز ان يكون لاثبات المحدد دليل يتوقف على التناهي وآخر
لا يتوقف وكذا عدم توقف دليل على التناهي لا ينافي
استلزام وجود المحدد التناهي بحسب نفس الامر كما يستفاد
من عبارته في تقرير المدعى فتأمل اقول فيه تأمل لان في السؤال
فلان ما سبق من ان تناهي الابعاد من مبادي اثبات المحدد انه
مما يتوقف عليه وجود موضوع هذه المسألة لان هذه المسألة
يرجع الى كون المحدد محيط ووجود المحدد موقوف على تناهي الابعاد

الابعاد فيكون من المبادي البعيدة لهذه المسألة واما ما ذكره
ههنا من اثبات المحدد على تقدير التناهي وعلى تقدير اللاتناهي
في هذه المسألة ان التناهي لا يكون من مقدمات هذا الدليل فلا منافاة
فتأمل واما في الجواب فلانه اذا كان الدليل المذكور ههنا لا يتوقف
على تناهي الابعاد فتوجيه ما ذكر سابقا من انه من مبادي اثبات
المحدد بان الدليل الآخر يتوقف عليه التناهي غير نافع ههنا لان الشارح
ههنا كان في صدد بيان ان الشيخ لما ذا ذكر تناهي الابعاد بانه
من مبادي اثبات المحدد واذا كان الاثبات المذكور ههنا لا يتوقف
عليه فلم يكن من المبادي التي ينبغي ذكرها ههنا ولعله لورود هذا
امر بالتأمل الخ والدليل عليه استحالة الحدود ههنا
مشتركا صار جسما واحدا يؤيد توجيه الشارح بانه لبيان جسمين
على جعل المتشابه صفة محذوف لكن فيه نظر لاشتراك الدليلين
قسمي واحدا كما قال والاظهر حمل المتشابه في كلام الشيخ على ان يكون
صفة لكل واحد منها حتى يتوجه تحدد الجهات ويؤيد المتبادر من عبارة
الشارح ايضا الخ الا ان الحد لا بد وان يتوقف
على هذا الاختلاف بل لو لم يكن الا جهة واحدة لا يجوز ان يتحدد
بالمتشابه في اقول فيه نظر لان المخالفة في عبارة الشيخ اشارة
الى ما عرفه من دليل آخر وهو انهما مختلفان فكيف يوجد في المتشابه
وفيه تكلف والحق انه لو لم يذكر حديث المخالفة وتغاير الجهتين
لم يثبت عدم تحددها في المتشابه اذ لا احد ان يقول تعين وضعها
في المتشابه ليس ان يكون بعض حدوده جهة دون بعض حتى يلزم
الترجيح من غير مرجح بل كل حد يتعين فيه جهة واما اذا قيل لا بد
من جهتين متخالفتين فلا يمكن تعيينهما في المتشابه لتم الكلام فاذن
معنى كلام الشيخ انه ليس حد من حدود المتشابه اولى بان يجعل
جهة مخالفة لجهة اخرى بان كانت فوقا والاخرى تحت من غيره لا بان

ذلك الغير فتأمل وهذا بحثنا ويح ينبغي توجيه كلام الشارح ليوافق
هذا وقد ظهر انه لا بد ان يجعل القسم تحدد الجهتين مثال كما فعله الشارح
الخ هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين الاولين يعني
تقرير الوجه الثالث على وجه لا يستعين باحد الوجهين الاولين ولا يلزم
الاستدراك بان يقال ان الجهتين المتعينتين بالطبع لا يكون
الا اثنين ولو كان تحدد هما في الخلاء والملاء المتشابه لما تعين شيئان معينين
لان كل اثنين فرضنا هما تعين الجهتين يحتمل اثنين آخرين فرضنا حالهما
كذلك ضرورة عدم التمايز ومن المعلوم ان تحدد الاثنين المفروضين
غير متناه فلازم عدم التمايز بين الجهتين المتعينتين مع انهما اثنان بحسب
الشكل فلا يمكن ان تحدد هما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود
اقول الوكيل اشار اليه بقوله لان البعد عنه ليس بمحدود
وليس في ظاهر الانطباق على الدعوى بل هذه المقدمة اخذها الشيخ
في موضع آخر وهو ان يكون المحدد جسمين متناهيين ولكنه
لم يتعرض لاحتمال وذكرها ههنا ويمكن ان يقال الجسم الواحد
من حيث هو واحد انما يحدد ما يليه بالقرب فلا يكون من هذه الحيثية
الا محددا لما يقابله بالبعد لان البعد عنه لا يتصور ان يكون الا واحدة
والا لم يحدد الجهتين من حيث انه واحد والمحدد بخلافه فتعين
ان يكون خارجيا وقد ثبت انه غير محدود واقول الجسم الواحد
من حيث انه واحد لا يحدد الا جهة القرب الذي يليه والا لحدد
البعد عنه لان البعد عنه محدود والحال انه غير محدود اذ لو كان البعد عنه
محدودا لما كان تحديد جهة البعد ليس من حيث انه محدود ما يليه
وهو القرب بل من جهة هذا البعد المعين فلم يكن تحدد هما من جهة
واحدة والمفروض خلافه وفيه ان تعيين البعد مستدرك في البين
بل يكفي ان يقال تحديد احدى الجهتين من حيث القرب والاخرى
من حيث البعد فلم يكونا من جهة واحدة ويرد عليه التوجيه الاول

الاول ان ما ذكرته في نفي التحديد للبعد الداخلي يكفي نفي التحديد
للبعد مطلقا فليتأمل الخ وهو يعين الجهة القرب المذكور
على كلام الشيخ بقوله وهو ما يليه ولا يخفى عليك ان هذا الاستدراك
في تقريره المخفي الخ الصواب فيه ان يقال انه لا يتحمل
ليس كل قسمة الكلي يحمل قوله الشيء كل واحد منهما على انه
قيد مستقل لا ضمني فيكون سببا كليا ولكن لم يندفع الايراد الخ
واما ان المحدد يحدث ان تحدد جهتين معا فلما ثبت لو امتنع ٤
اقول كون المحدد يحدث ان تحدد الجهتين معا اعم من ان يكون
بسيطا فذلك المحدد او مركبا بان تحدد كل واحد واحدا والمجموع هما
ثم ههنا احتمال آخر لم يتعرض له في الدليل وهو ان يكون المحدد بمجموعه مجموع
الجهتين لا ان تحدد كل واحد واحدا على سبيل التوزيع والشارح جبر
بان ما ذكر في صورة التوزيع يجري ههنا فتأمل الخ فاسد
لان لا يرد ان على الشيخ ٤ اقول فيه بحث لان السؤال
الثاني لم يندفع من كلام الشيخ من جهة الاكتفاء بذكر الجهة كيف
والسائل يدعي لا اعتبار ولم يرد في الجواب على ابطال الدعوى
وكذا السؤال الثالث يمكن ان يجوزوه على تقرير الشيخ بان يكون نقيضا
لمخالفته الدليل وذلك بان يقال ما ذكرته في الجهة الحسية المفروضة
يجري في البعد الذي بين المحدد وجهة البحث وذلك لانه وان كان
غاية البعد من المحيط لكن ليس المحيط غاية البعد من المركز بل يتصور
ما هو ابعد منه بل يتصور اقرب منه ايضا على ما ذكره فما ذكره في سبب
تخصيص البعد الواقع بالرجوع يعود في سبب تخصيص الجهة الواقعة في الصورة
المفروضة بالوقوع واما قوله على انه امر زايد في البيان فقط ظاهر انه
اراد بلزوم الاستدراك او الدليل ثم ما خذ الجهة فقط فالجواب
عنه ان هذا اشارة الى دليل لزوم محذور آخر وهو طلب الترجيح
بين الابعاد كما ان الاول طلب الترجيح بين الجهات فليتأمل

الخ والمطلوب هو ان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة
الحركة لا من حيث الذات بل من حيث شانها الحركة اقول فيه اشارة الى
الحيثية كون تلك الاجسام ذوات جهات وح نعدم المحدد من حيث
كونه محددا وهي تلك الاجسام من تلك الحيثية ظ ولا حاجة الى تحديث
المع مع انه يوفق فيه ما تر وجعل صاحب المحاكمات تارة كونها متحركا وفي
في السؤال وعبارة الشرح حيث قال لانه لا يتصور ان يكون متحركا
في جهة ما ناظرة اليه وحاملها كالمذكور اذ لا شك في تاخر كون الشي
متحركا الى جهة عن تلك الجهة وجعل تارة بحيث من شانها الحركة
اي استعداد الحركة وح لا يظهر التقدم ولا يبعد ان يحتاج الى احد الحمل
والحق ان يحمل الحيثية المذكورة اما على صلاحية كون ذوات جهات
او صلاحية كونها متحركة في عبارة الشرح حتى يصح التردد من الشيخ
بين التقدم والتاخر ولا يكون الحديث الح مستدركا واما ما وقع
في عبارة صاحب المحاكمات في عبارة السؤال فمن قبيل المسامحة
في الكلام او الاعتماد على ما سيأتيه الشي وهو الجسم
لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور اقول ما يجب ان يعلم ان الخ
لا محدد به الجهة يثبت عدم تقدمه على الجهة فلا حاجة الى اثباته ثانيا
فان قلت اذا ثبت هذا المط وهو تقدم محدد الجهات
على الاجسام ذوات الجهة على ما يثبت به المط الآخر وهو امتناع الحركة
المستقيمة عن المحدد بناء على انه يلزم من كونه متحركا حركة مستقيمة
تقدمه على نفسه قلنا لا لان المط الذي يثبت هو تقدم محدد الجهات
على وصف تلك الاجسام اي كونها ذوات جهة فلا يلزم من كون
المحدد ذا جهة تقدم ذاته على وصفه وهو واقع الخ والاولى
ان لو صار الكلام في هذا المقام بان الفائدة من تعدد الحركة فيه اقول
لا يخفى على من تأمل عبارة الشيخ انه لا تعليق الاعلام وجه به ذلك
البعض ولا ينطبق على توجيه صاحب المحاكمات والظاهر ان مقصوده

ان مقصوده توجيه آخر لكلام الشيخ لانه بصدد تفسير الشرح
وتوجيهه ويمكن ان يقال فايدة البعيد المذكور ان الحركة
المستقيمة قد تكون من غير الجهة الطبيعية والى غيرها والثابت فيما مر
ان الفلك هو المحدد للجهتين الطبيعيتين لا لجميع الجهات فلا يكون له
الحركة عن الوضع الطبيعي واليه لانها انما يكون من الجهة الطبيعية او اليه
وهذا الوجه قد اشار اليه سيد المحققين في هذا الموضع وعلى هذا
فتحرير الدعوى امتناع الحركة المستقيمة على المحدد وعلى الطلقة فتأمل
الشبه ليس مما ينبغي اقول نعم بعد ان ثبت
ان المحدد لا بد ان يكون محيطا على الاطلاق على ما سيجيء في الفصل الاتي
ثبت منع الحركة المستقيمة من المحدد مطلقا من وجهين احدهما
انه يتصور له موضع ح والحركات المستقيمة انما يتصور من الموضع
وفي الموضع الى الموضع لانها معتبرة بالحركة ان بينه وثانيهما ان ليس
ورائه فضاء يمكن الحركة فيه فهي كالحركة في الخلاء اذ لا شك ان الدليل
الدال على امتناع الحركة في الخلاء يجري فيه الخ فنقول
لعل التردد في الكفاية اقول لا تردد في عدم الكفاية
ضرورة ان تلك الصفة اي كونها ذوات جهات يتوقف على وجود
الجهة والمحدد والحاوي لا يكون علة مستقلة للموصوف الذي هو المحوي
بل لا يكون علة له اصلا واذا استند المعلول الى امر خارج عن المتقدم
غير مستند اليه بالاستقلال لا يكون تقدمه عليه بالعلية الثبة الخ
على ان الصواب الجزم بعدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة في
نفس الصواب الجزم بعدم التقدم كما فعله الامام فلو اورد الا
ما صدر عن الشيخ من التردد فينبغي الايراد عليه بان الواقع
الجزم بالتقدم لا الجزم بعدمه اقول هذا الكلام انما يرد
على الامام والشيخ لو ورد السعدم الجهة على الاجسام ذوات
الجهة من حيث انها ذوات جهة تقدمها على من حيث انها ذوات جهة بالفعل

على ما يتراءى في عبارة الشارح على ما ذكرنا ولو اراد وادا لحقيقة كونها
مسامحة لا يكون لم يتوجه ذلك فليتامل   الشارح وذكر المرادفي
الشارح ان الاولى بما ذكره في النمط السادس ٩ اقول ما ذكره الامام
لا يدل على عدم تقدم الجهة على ذات الجسم ذي الجهة لان المقارنة
انما هي بين عدم الخلاء وذات الجسم المحوي لا بينه وبين الوصف
المذكور كيف وهو متاخر عن موصوفه بالضرورة فيتأخر عنه عدم الخلاء
ايضا ولعل الشارح اكتفى بتجريد الدعوى عن الرد على الامام صريحا
بهذا لا يقال   لا حاجة في بيان ان الحاوي ليس علة
للمحوي الى نفي الامكان لان وجود المحوي اذا كان متاخرا عن الحاوي
كان عدم الخلاء الملازم له متاخرا عنه ففي مرتبة وجود الحاوي يتحقق
الخلاء لانا نقول   في مرتبة وجود العلة ليس وجود المعلول
ولا عدمه كيف ولو تحقق العدم في المرتبة لزم صدق نقيضه العدم في الوجود
بل ليس هنا الا الامكان الصرف فان قلت فيلزم امكان
عدم الخلاء على ان حال المقارنة وجود المحوي الذي هو متاخر عن علته التي
هي الحاوي قلت   المقارنة بينهما انما هو بعد وجود الحاوي ففي مرتبة
علية الحاوي لا مقارنة بينهما حتى يلزم من امكان احدهما وهو وجود
المحوي امكان الآخر الذي هو عدم الخلاء فليتامل   الى غاية
في الباب ان وجود الاجسام لازم انما قال   هكذا
اشارة الى انه يمكن منعه ايضا اذ يمكن تحقق عدم الخلاء من دون الجسم
المحوي مطلقا سواء اتصف بكونه ذا جهة ام لا بان لم يكن هناك
حاو ولا محوي اذ لا شك في تحقق عدم الخلاء اذ الخلاء ...... الخ
بالذات على ما تقرر ان لو تحقق جسمان لا يوجد بينهما جسم وسيجيء
جوابه في النمط السادس ان شاء الله تعالى   الشارح على الجسم
ذي المكان وكان ذلك السطح اقول   هذا القيد الاخير
للاحتراز عن مثل السطح الباطن لفلك الزهرة بالنسبة الى فلك القمر

مطلب في عدم مرتبة وجود العلة وجود المعلول وعدمه

[illegible]

الى الفلك   الخ واما توقف الشارح المكان بالسطح
الباطن للجسم المحيط بالجسم ذي المكان فتوقف الشيء بنفسه اقول
في الجواب المراد بالمكان مسمى هذا اللفظ او المراد به المعنى
الموقوف والموقوف المصطلح عليه ويمكن ان يبقى ايضا المكان قبل التعريف
متصورا بالوجه ليكون مدركا واخذه في التعريف مبني على تصوره
بهذا الوجه وعلى التقادير يندفع ايراد توقف الشيء بنفسه ولعل
صاحب المحاكمات للاشارة الى الشارح قال في الاولى ولم يقل في القول
الخ اقول التشكيك ليس في ان المحدد شيء واحد او ثنان بل
في التشكيك اقول   لا يذهب على المتامل ان ما ذكره الشارح لازم
الذي ذكره وذلك المحدد وان كان محيطا على الاطلاق كان والمحاط
بالتحديد وان كان محاطا لزم تحدد المحدد لان تحدد جهة موضعه لا بد ان يكون
المحيط فالمحيط محدد قريب لجهة المحاط محدد بعيد لجهات الحركات
المستقيمة والى ما ذكرنا من انه على تقدير ان يكون المحدد هو المحاط
لا بد ان تكون المحيط ايضا له دخل في التحديد اشار الشيخ حيث
قال فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول   الخ
وانت تعلم ان الترديد ليس الا بين القسمين ٩ اقول كلام المجيب
حيث جعل احد شقي الترديد المتحدد بكل واحد من المحيط والمحاط
مبني على تفسير الشارح للتشكيك فيه وليس مبنيا على ان احد شقي
التشكيك ان المحدد هو المحاط والآخر انه هو المحيط على ما فسره صاحب
المحاكمات وليس مراده ان كل واحد من المحيط والمحاط علة مستقلة
لتحدد جهات الحركات المستقيمة بل ان المحاط محدد بجهة الحركات والمحيط
محدد بجهة المحاط متعدد العلل بهذا بان يكون احدهما قريبة والاخرى
بعيدة على ما مر آنفا في توجيه الشرح وعند هذا اندفع ما اورد عليه
صاحب المحاكمات   المحاكمات فان قلت الشيخ
لم يتشكك في ان تحدد الجهة ٩ اقول   يمكن ان يقال

معنى كلام الشارح ان الشيخ تشكك في وجود القسم الثاني على ما يدل عليه
كلامه ان وقد علمت فيه ان التشكيك فيه يرجع الى التشكيك
في ان المحدد هل هو واحد او متعدد فاما ان المحدد الاول القسم الاول
فجزم به على ما ذكره العلامة في شرح القانون من ان عادة الشيخ ان يعبر مطلب
عما رآه بلفظ كان اولى به وما اشبههما لكن اشار اليه على سبيل
التعريض لا على سبيل التصريح اذ ح فينبغي بيانه بمثل ما ذكره الشارح
وفيه عرضه عنه ومعنى قوله وان كان الحق في نفسه انه تشكك
في وجود القسم الثاني وانه هل يمكن ان يكون المحدد هو الحاوي لا المحيط
على الاطلاق وان كان الحق ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط على الاطلاق
وفيه تكلف الخ فقد عرفت بان الحق ان المحدد الاول
هو القسم الاول لا يذهب عليك ان ما نقلنا آنفا اقوى في التعريض
الخ وفيه نظر لان الكلام في تحدد الجهة لا في تحدد الوضع
اقول لا وقع لمثل هذا الايراد اذ يمكن ان يقال ان المراد
تحدد الوضع تحدد جهة الموضع بناء على ان تحدد جهة الوضع له دخل في تحديد
الوضع في الجهة او نقول بتقدير مضاف اي جهة الوضع قال الخ
وهو ظاهر التعسف لانه لا يلزم لا سيما ان يقال لم يرد الامام بقوله
انا لو قدرنا وجوده من غير ان يحيط به سائر الافلاك فانه يحصل به
وحده طرفا القرب والبعد عنه ما فهم صاحب المحاكمات واعترض عليه
بل انما يعلم ان الجهتين تحددتا بالمحيط وحده وان نسبة وجود الحاوي
وعدمه اليهما على السواء فلم يكن له دخل وتاثير في تحددهما ولذا لم يجعل الجهة
تلك الشرط منه بل اورده لما سيأتي والمراد منها وجه توجه السؤال الذي
اورده بقوله لقائل ان يقول الخ اذ حاصله ان هيهنا امرين يصلح
كل واحد منهما لان يكون علة كافية اي مستقلة بحصول المعروض
والحكم بان هو المحيط بدون الحاوي تحكم ليستقيم اذ لم يحصل منها ما يرجح
الاول على الثاني والمرجح بزعمه هو التقدم في الوجود وهو بط

وهو بط الخ وما نقله الشارح من دخول الحاوي في المحدد
بالعرض على ما مر فهو نقل بغير مطابق ومع ذلك غير مستقيم
اقول ليس كذلك اذ ذكر الشيخ بطريق التعريض ان الحق ان المحدد
الاول هو المحيط على الاطلاق وقد مر اتفاق كلام صاحب المحاكمات
ان المراد من المحدد الاول هو المحدد بالذات اي المحدد
الحقيقي فمعنى كلام الشارح المنقول عن الامام ان المحدد بالذات
هو المحيط لانه كاف في تحديد الجهات بالذات ولو فرض ان الحاوي
محدد لكان داخلا في التحديد بالعرض لا بالذات وبما ذكرنا ظهر ان ما نقله
وان لم يكن مصرحا به كلام الامام لكنه مما يلزم منه ومن وجه استوضح له
وان كان الكلام يتم بدونه انه كان في صدد اجراء الكلام على سبيل
ارخاء العنان والمماشاة مع الخصم لتبكيته لانه سهل لا سيما نظرا الى هو
المتعارف الشايع واما وجه الاستقامة فهو ان المعروض اي المحوي
وان كان هو كون المحيط محددا وحده لكن المعنى على ما اشار اليه
ان المحيط محدد بالذات والحاوي لو كان محددا فليس بالذات
بل بالعرض فيكون الحاوي محددا بالعرض على سبيل العرض معروض المذكور آنفا
الخ فان اشار به الى الدليل لم يتوجه السؤال اقول
جعله اشارة الى المقدمة الاولى من الدليل وهي كفاية المحيط في التحديد
على تقدير عدم الحاوي فاعترض بان هذه الكفاية على تقدير البعدية متحققة
سواء كان المحيط متقدما على الحاوي او لا فلا معنى لقوله هذا انما يستقيم
لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود انتهى اشارة الى المقدمة الثانية
التي اشار اليها بقوله فاذا كان وجوده في ذلك لا فيا لم يكن لغيره تأثير في ذلك
ويرجع الكلام الى ان الكفاية على تقدير عدم الحاوي لا يستلزم عدم تأثير
الحاوي على تقدير وجوده الا اذا ثبت المحيط متقدما على الحاوي وذلك
لانه اذا اجتمع علل يصلح كل منها للعلية كان كل منها كافيا في العلية على تقدير
عدم الآخر فكفاية احدها على تقدير عدم الاخرى لا يدل على ان ليس للاخرى

تأثير في الواقع عند وجودهما لان هذه الكيفية مشتركة بين بسائط الكيفيات
المذكورة انما هي صلاحية كل منها للتأثير ولا بد لاثبات كونها
مؤثرة بخصوصها الى مرجح آخر مثل تقدمها على الآخر وما قررنا ظهر ان ما ذكره
بقوله وهو ظاهر النفس مما ذكره بعينه هذا توجيه كلام
الامام مما نحن فيه فتأمل الخ لكن هذا يقتضي امكان الخلا
فلا جرم رد الشارح اقول فيه نظر لانه على تقدير
ان تكون علة لتحدد مكانه يلزم بأنه امكان الخلا انما يلزم من ان يكون بين
عدم الخلا ووجود المحوي تلازم واذا كان احدهما وهو وجود المحوي
ممكن في مرتبة الحاوي الذي فرض كونه علة كان الآخر وهو عدم الخلا ايضا
ممكن فيها وانت تعلم ان وجود المحوي في مرتبة الحاوي لا يستلزم
عدم الخلا فوجوده مطلق وهو الذي يستفاد من الحاوي على تقدير
كونه علة لذات المحوي لا يستلزم عدم الخلا لكن وجود المحوي
وحصل الحاوي تحدد المكان يستلزم عدم الخلاء وههنا بحث مشترك بين الشارح
وهو ان عدم الخلا وحصول الحاوي هو المستلزم لوجود المحوي اذ لا يتصور
تحققه بدون الحاوي واقول فيه بحث لان عدم الخلا بعد التقييد المذكور
صار ممكنا ذاتيا وخرج عن الوجوب الذاتي وسيجيء تفصيل الكلام
في النمط السادس ان شاء الله تعالى الخ والشيخ جعل بعض الجهات
ومن جهات الحركات المستقيمة اقول فيه نظر لانه اولا فلا يمكن
حمل كلام الامام على عدم الشك في هذا الشق كما في الاولين بان يكون
كلامه استدراكا على نفي التقدم بالطبع على طريق القياس الاستثنائي
الا انه لم يذكر المقدمة الاستثنائية التي هي رفع المقدم لظهوره فانه قال لكن
ليس محددا لسائر الاجسام بالطبع الذي ذكره من حيث الحركات
والبالكلية ان يدل على الشك فيما لا يسمع في هذه المقامات البرهانية
واما ثانيا فلانه لو سلم ان كلامه محمول على الشك فنقول التردد
فيه مبني على التردد في ان الجهة التي كانت معتبرة ههنا هي ما يكون

ما يكون مقطع الحركات المستقيمة ومنتهى الاشارات فعلى الثاني
كان متقدما بالطبع على سائر الاجسام واما على الاول فهذا ابطل
فلم يكن متقدما بالطبع على سائر الاجسام المستقيمة الحركة فتأمل لان في
محل الجواب منه لا يتحقق الجهات بالجهات المعتبرة تحقيقها في
الاجسام بالاجسام التي لها جهات معتبرة وهي الاجسام القابلة للحركة
المستقيمة لانا نقول مراد الشيخ ان الفلك الاول
متقدم في رتبة الابداع على جميع ما سواه من الاجسام لا العنصرية فقط
الخ هذا بيانه من قبلنا اقول قد علمت ما علقنا به
وهو ان غاية البعد بالمعنى المعتبر ههنا يتحقق في غير الكرة مما فعلنا
فيجب الترجيح الى تحقيقنا وهو البيان من قبلنا لكان كل
مختصا بجاره او ببعض الاجسام اقول فيه بحث وهو انه
تجويز تركيب المحدد من اجسام يكون بعضها فوق بعض بان وقع الجميع
في سمت واحد ومحاذيا بالنسبة الى الاجسام الداخلة واحدة
ويمكن ان يجاب بان الاشتمال على الآخر ان كان على نحو يستلزم
اشتمال السطح المحيط على الاجزاء بالفعل فلزوم ما ذكره من اختصاص
كل جزء بما ذاته طالاسترة به وان لم يكن على هذا النحو بل على نحو لا يلزم
الاجزاء بالفعل في المحيط فيه فرضت ليس وجود الاجزاء الى المحدد
من حيث انه محدد اذ لا شك ان تلك الاجزاء التي هي المفروضة
لا دخل لها في تحديد السطح وايضا هذا الاحتمال يندفع بما اخذ في دليل الاستدارة
من ان بعض الاجزاء اقرب الى المركز وبعضها ابعد فكانت
ذوات جهة فتأمل الخ وهذا ان السؤالان
واردان على دليل الاستدارة الحقيقية مع مزيد اقول ههنا
مزيد آخر وهو انه على تقدير عدم الاستدارة الحقيقية يجوز ان لا يكون
فيه اجزاء بالفعل فحينئذ ليست تلك الاجزاء الفرضية ذات جهة بالفعل
حتى يقتضي تحدد الجهات واختلافها ولو كفى الوجود الفرضي في كونها

ذوات جهات فعلى تقدير الاستدارة كانت هناك اجزاء
مفروضة ذوات جهة ولا فرق بين الصورتين الا بان الجهات
مختلفة في صورة عدم الاستدارة متشابهة فيها الخ فالحركة
انما هي مستندة الى العناصر والاشجار المراد استنادها الى طبايع العناصر
والاشجار وقواها على ما اشار اليه انفا حيث قال بحسب استخدام
طبايع تلك الاجسام والقوى التي فيها واما الاجسام في نفسها فقابلية للحركة
لا فاعلية الخ الا ان القاسر لما شابه في الظاهر المبدا
الفاعل في اقول وبهذا التوجيه يندفع انظار ثلثة في كلام
احدها ما ذكر بقوله فان قلت وثانيها انه لا حاجة الى قيد الاول للاحتراز
عن النفوس الارضية لخروجها بقيد المبدا الا انها لما كانت مستخدمة
للطبايع والكيفيات في الحركة كان الفعل في الحقيقة لهذه النفوس
لان المستخدم ليس مصدر الخدمة التي هي الفعل بل الخادم هو المباشر
للفعل وثالثها وقع التدافع بين الكلامين حيث احترز بقيد ما يكون فيه
عن القاسر وهذا يقتضي ان يكون طبيعة القاسر مبدا وفاعلا حقيقيا وخرج
بالقيد الاول وبقيد بالذات عن طبيعة المقسور وهو يقتضي
ان يكون فاعل الحركة القسرية هو طبيعة المقسور حتى لم يقيد المبدا
وحاصله ان القاسر ان لم يكن فاعلا حقيقيا فعلى تقدير ان يكون
فاعلا حقيقيا لا يكون فاعلا اولا حقيقة لكن لما توهم انه فاعل
وانه فاعل اولي زيد هذا القيد حتى يصح التعريف على التحقيق
وعلى تقدير التوهم الخ وان كان مبدا الحركة
بالذات اي وبحسب نظر القاسر اقول فسر قيد بالذات
بما يقابل الحركة القسرية لا المعنى المشهور وهو ما يقابل الحركة بالعرض
حتى يخرج طبيعة المقسور بالنسبة الى الحركة القسرية ويدخل مبدا
الحركة العرضية حتى يحتاج الى القيد الاخر اي لا بالعرض ولا يخفى
ما فيه من التكلف بل الاولى الاكتفاء بقيد بالذات احترازا

[illegible] فاعلية للحركة ولا قابلية

احترازا عن مبدا الحركة القسرية والعرضية الخ
في هذا الكلام من وجوه احدها ان قسمة الحركة غير حاصرة اقول الشارح
المحقق وان جعل المقسم مبدا الحركة كما هو الظاهر لكن عند التحقيق
كان المقسم هو الحركة ولهذا جعل قيد على نهج واحد ولا على نهج
واحد وما عطف عليها قيود الحركة كما هو الظاهر من كلامه واما الشيخ
فقد جعل المقسم حقيقة هو مبدا الحركة ولهذا جعل القيود التي
يختلف فيها الاقسام قيود المحرك حيث جعل بالارادة ومتعلق
التحريك صفة للمبدا وهذا هو الذي ذكره من ان الشيخ اورد
القسمة على القوة لا على الحركة كما اورد الشارح فاندفع سؤال
الحصر فجعل مناط النظر لزوم عدم الحصر جعل الشارح المقسم الحركة لا مبدا
الحركة على ما قررنا وبيان النظر منه هو ان حركة النبض حركة حيوانية
فلا بد ان يكون داخلا في تعريف الحركة الحيوانية مع انه لم يدخل فيه
وذلك لان قيد لا على نهج واحد لما كان قيدا للحركة بارادة
المعطوف عليه صار ان تلك الحركة حركة لا على نهج واحد
وكان متلبسا بارادة والمتبادر من تلبس الحركة بالارادة
ان تكون تلك الارادة متعلقة بها ومعلوم ان الارادة
لم تتعلق بحركة النبض ولم يكن صدورها بسببه فتخرج عن الحركة
الحيوانية ويدخل في الحركة النباتية بل يصدق تعريف النفس النباتية
على النفس الحيوانية لانها وان كانت مبدا الحركة التي على نهج
واحد وبارادة كالحركات الارادية كانت ايضا مبدا
الحركة التي لا على نهج واحد من غير ارادة كحركة النبض وبما قررنا
ظهر ان الحركة التسخيرية عنده لا تخرج عن التقسيم بل انه لازم خروجها
عن الحركة الحيوانية ودخولها في النباتية اللهم الا ان يريد بخروجها
عن التقسيم خروجها عن التقسيم الذي كانت داخلة فيه
وهذا هو النظر الثاني هذا غاية توجيه كلامه ولكن [illegible] ان يرجع

هو ان التقسيم للاالتقسيم الذي ذكره من الشيخ بان يجعل القيود
قيودا لمبدا لا للحركة بل القيد انما اشتبه بكون مبدا لمبدا
لان الارادة وعدمها صفة لمبدا ومعنى كون المبدا على نهج واحد
ولا على نهج واحد ان مبدأيته للحركة اما كذا واما كذا ويرجع الى ما ذكره الشيخ
ان متقفس التحريك اولا وح يندفع النظر ان اما الاول فلان الحركة
التسخيرية وان لم يكن بالارادة ولكن مبدا الحركة التسخيرية ارادة
في الجملة واما الثاني فلان مبدا الحركتين ح قوة واحدة وح ينتفي
بان يكون لا على نهج واحد من غير ارادة بالنفس النباتية واما
ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية اقول يمكن ان يقال
مراد الشارح من النفس الفلكية التي اخرجها بقيد عدم الارادة هي النفس
المنطبعة الفلكية لا لمباشر تحريك الفلك على ما يجيء واما النفس المجردة
الفلكية فخرج بقيد الاول لانها مسخرة للنفس المنطبعة وتخصيص الشيخ
النفوس الارضية بالخروج من التعريف بقيد الاول التعيلا الى النفس المنطبعة
الفلكية وخروجها بقيد عدم الارادة بناء على ان المراد من غير ارادة مطلق
والحركة الفلكية ارادية وان احترز عنها في تعريف الطبيعة الطبيعية
بالمعنى الاخص فيقال لا يطلق عليه النفس مطلق وما ذكره من انها
داخلة في الطبيعة فيخالف ما يجيء في الشرح موافقا للمشهور حيث قال
اذ اطلق وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول
الفلكيات والقول بان الصورة الفلكية النوعية التي مبدا الاول الحركة
التي هي الطبيعة غير النفس المنطبعة مسخرة لها فيه انه غير مؤد الى نقصانا
عن الشارح يرد عليه انه فضل في الاخلال بل الظاهر ان النفس المنطبعة
الفلكية هي الصورة النوعية الفلكية وهي مبدا الادراكات الجزئية
والتحريكات لجهات مختلفة فتأمل الخ الا اذا صرح في الكلام
على الوجه الذي نقلناه من الشفا اقول وذلك
بان حمل الطبيعة على المعنى الاخص وفسر ذلك المعنى بمبدا

المبدا لجميع الحالات الذاتية وسكونها بالذات لا بامر من خارج وح يخرج النفس
ولا حاجة لاخراجها الى اخذ قيد كونها على نهج واحد حتى يصير الكلام جزءا ما
الخ لا شك ان في هذا الكلام تسامح لان الحد الاوسط ليس تكرار
اقول فان قلت تكرر الحد الاوسط لا يجب ان يكون بتمامه
كما نقلت في النمط الاول من بعض المحققين وهو امثل قولنا زيد ابن عمرو
وعمرو كاتب فزيد ابن كاتب فانه ينتج قولنا زيد ابن كاتب من غير حاجة
الى ارجاعه الى شيء آخر وملاحظته بوجه آخر قلت ح لا يكون النتيجة
عين المطلوب اذ النتيجة تصير قولنا الجسم البسيط له ما يقتضي شيئا
غير مختلف الخ وفي بعض الحواشي ه اقول
يمكن ان يقال مراد صاحب الحواشي ان منع الامام متوجه على المقدمة
الثانية بعينها ليصح جعلها كبرى القياس على ما هو الظاهر وذلك بان يقال
كل ما له طبيعة واحدة لا يقتضي الا شيئا غير مختلف وح يرجع كلامه الى التوجيه
الذي نقله صاحب المحاكمات وفهمه من كلام الامام الخ
وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم اقول لقائل ان يمنع ويقول
لا يكون فرض كلمتها من الامكنة متعلق تلك الامكنة تجذبها كالمغناطيس
وليس في نفسها اقتضاء بل الاقتضاء ناش من طبيعة الامكنة وانت اذا ما تأملت
وجدت ما يندفع به ذلك الخ وجب ان المراد الجسم البسيط
الكلي اقول هذا الجواب انما يصح لو جعل اجزاء العناصر نقضا
للدعوى الكلية ان كل جسم له موضع طبيعي بان جزء البسيط
ليس كذلك فاجيب بتخصيص الدعوى بما عداه واما اذا قرر النقض
على الدليل بانه لو تم لدل على ان جزء البسيط له مكان طبيعي ايضا
لجريانه فيه وليس كذلك لما قرر لم يندفع بهذا الجواب بل الجواب
ح ما نقله عن الشارح بان جزء العنصر ما دام منفصلا عنه لا يكون من المكان
الطبيعي الخ ثم النقض بالمركبات الواقعة في امكنة
هي اجزاء من المكان الغالب اقول هذا النقض

ان اورد على الدعوى الكلية فيمكن دفعه امّا بان المراد بالموضع الطبيعي
ما يكون مقتضى الشخصية كامكنة البسائط الكلية او نوعه كامكنة تلك
المركبات واما بان المراد بالمكان الطبيعي ما يكون المقتضى للطبيعة
وان كان بشرط وضع خاص واختلاف الامكنة لاختلاف تلك
الاوضاع واما اذا اورد النقض على التدبير فلا يندفع بشيء من الوجهين
كما لا يخفى الخ وقوله واشترط بل على انه شرط
زايد اقول هذه الدلالة ممنوعة لانه لم يجعل قوله اذ خلّي
وطباعه شرطا ولا بل ذكر ولا فائدة اعتبار الطباع على لفظة الطبيعية
ثم اشار الى فائدة اشتراط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب بعينه وهو
مضمون قوله اذ خلي وطباعه وتفسير له ولهذا لم يتعرض لفائدة
اشتراط التخلية مع طباعها الخ واقول الامام
وان حمل الوضع اقول لو حمل الوضع على هذا المعنى مع ما فيه من التكلف
وعدم ملائمة القرينة الذي هو الشكل وانه لا فائدة يعتد بها في اثبات
الوضع بهذا المعنى الوضعي يرد عليه انه لا حاجة له الى مبدأ موجود
فلا يثبت كونه طبيعيا ويمكن ان يقال جزء الفلك وان كانت
فرضية اعتبارية لكن لا شك ان اتصاف الجسم بالمكان
بحسب نفس الامر فلا بد له من سبب ولا يكون الا الطبيعة
لاختلافها فتأمل الخ وايضا السؤال وارد على الوضع
اقول هذا السؤال لا يرد على الشارح اذ غرضه انه اذا وقع
الوضع في العبارة فينبغي حمله على جزء المقولة اذ يمكن جعله طبيعيا بحيث
لو حمل على المقولة لا يتدرج من اعتبار تاثير غريب فلم يكن طبيعيا واما
ان مثل هذا الايراد على النسخة الاولى لم يندفع عنها فهذا الايراد
على الشيخ لا على الشارح هذا غاية توجيه كلام الشارح الخ
على ما شرحنا انه لا يعتبر في الطبع ان لا يكون لغيره مدخل فيه اصلا
بل ان يطلبه الطبيعة ويكون المقتضي اياها وان كان بمعين من الخارج

الشرائط وح يندفع الايراد عن الشيخ والامام ايضا ويمكن
حمل كلام صاحب المحاكمات على تحقيق الايراد على الشارح اذ لما كان
الايراد عليه راجعا الى ان مثل هذا الايراد يرد على الشيخ في النسخة
التي كانت اصح واولى فهو جواب من قبل الشيخ فهو جواب
عن قبل الامام فتأمل الخ واما اهمال ذكر الشكل
عن ذكر الوضع فشيء غريب اقول ليس غرض الشيخ في الجمع
الا ترجيح النسخة الاولى على الثانية بان في الاول لا يلزم من كون كلّ
من موضع وشكل طبيعيا كون الآخر كذلك فشيء من العبارتين
لم يفد ما يفيده الاخرى ولا التزاما بخلاف النسخة الثانية اذ كون
المعلول طبيعيا ملزوم لكون العلة طبيعية لان الاسناد الى الواسطة
الغير المستندة الى الطبيعة ينافي كون المستند طبيعيا وليس غرضه
الايراد على النسخة الثانية بل ترجيح النسخة الاولى عليه وما ذكره
يصلح لذلك فظهر ان كلام الشارح المحقق ليس محلا للتشنيع
على نحو وهذا انما يستلزم لو كان المكان هو البعد المفطور
اقول يمكن ان يقال مراده ان الاجزاء البسيطة
ليس الاجزاء الخارجة الموجودة في الخارج بوجودات متمايزة بل الاجزاء
الفرضية الموجودة في الخارج بوجود الكل لكن لا من حيث انها اجزاء
على ما فصلت من النمط الاول والا دخل بنا وهما وفرضا وسلب التجزية
الوهم والفرض واختلاف الاعراض والتدبير على ما ذكر في بيان
مراده ان الاجزاء البسيطة اذا انفصلت في الخارج وصارت
موجودة فيه بالفعل لم يكن لها امكنة طبيعية لانها اذا خليت وطباعها
انفصلت بالكل وانعدمت فلم يكن لها امكنة هي مقتضى طباعها
الجزئية اللهم الا اذا اختص ذلك بجزء طبيعية نوعية كما في التدوير
والكواكب وبقي حالة الاجزاء البسيطة حين اتصلت بكليتها لا تحتاج
الى المكان سوى جزء مكان الكل وغرضه ان الاجزاء المفروضة

النقض

لكن الفرضية البسيطة موجودة في الاجزاء المفروضة لمكان الكل واما
بالمكان التدويري فدفعه ان المراد ان كل بسيط واحد له مكان واحد
على الانفراد فله مكان واحد وهو لا يعتبر على انه جزء بسيط بل على انه
بسيط وصار الحاصل ان البسيط انما موجود بالفعل فله مكان
موجود بالفعل والتدوير من هذا القسم واما موجود لوجود الكل
فمكانه جزء مكان الكل هذا في الاجزاء التي عرفتها واما الاجزاء المفروضة
في البعض ليس له مكان التهم الا بحسب الوهم الخ فليتأمل
لما لو قال فمكان المركب وان كان الزوده محدثه لي اقول لا يقال
اذ المكان لكل شخص حادثا كان النوع حادثا لعدم تحققه الا في ضمن الفرد
وايضا كان ان الكل شخص من المركب مسبوق الشخص من الاستحالة
يحصل المزاج كان النوع مسبوقا بنوع الاستحالة فكان حادثا لانا نقول
تحقق النوع ليس في ضمن معين حتى يحدث بحدوثه وفي كل زمان جزئي
وجد شخص كان النوع موجودا في ضمنه ومسبوقية النوع بالاستحالة
عبارة عن مسبوقية كل شخص منه لشخص من الاستحالة هذا والعقل
بان الافلاك بمكان بسيط كان في ذلك المكان مدة غير متناهية
وكذا نقول بان الجسم الذي حوله تخلخل في تلك المدة الغير
المتناهية فلا يلزم من زيادته الشاذ ولان ... فيستلزم
لتعطيل الوجود ومدة غير متناهية وتقدم القسرية على الطبع
في الاول وما ذكرنا وان لم يكن برهانا يمكن به اسكات الخصم
لكن الطبع يتلقاه بالقبول فتأمل الخ واما ان مكان المركب
بمقتضية غالب اجزائه على الاطلاق لي اقول يمكن ان يقال
مرادهم ان ما هو مقتضى التركيب ذلك واما انه بغير الصورة
النوعية وبعجمه كما اقتضاه وان كان محتملا عند العقل لكن علم بالتجربة
والمشاهدة انه غير واقع فحكمهم بعدم الوقوع مستندا الى التجربة
والمشاهدة وما ذكره ههنا فوجه مناسبة التركيب للمكان

المكان الذي يوجد فيه المركب فليتأمل وتقريره ان المركب
اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية على الاطلاق اقول
لا يمكن في كون المكان الطبيعي مكان الجزء الغالب ان يجب المثل غلبته
على كل واحد واحد من الباقية اذ يجوز ان يكون احد الاجزاء غالبا على كل
واحد واحد كالارض مثلا لكن بجميع الجزئين الموافقين في الجهة كالهواء
والنار غالب على مجموع الارض والموافق له في الجهة اي الماء بان يكون مثلا
كل واحد من الخفيفين باعتبار القوة خمسة اجزاء والارض ستة
اجزاء والماء جزءان في قوة الخفيفين معا اعظم من الثقيلين ولا شك انه
ليس مكان الارض التي كانت غالبة على الاطلاق بل هو الصورة
داخلة في القسم الثاني فالمراد بالغالبة على الاطلاق الغالب
على مجموع البواقي سواء كان غلبته على الاخرين المخالفين له في الجهة
باعتبار تقسيم او وحد او الموافق له في الجهة وكذا المراد في القسم
الثاني غلبته بجميع الموافقين في الجهة ثم القسم الثالث اعم من ان يكون
يتساوى جميع اجزائه او يتساوى الطرف بالطرف والوسط
بالوسط او غير ذلك على جميع التقادير كان مكانه الطبيعي عند تساوي
الجاذبات ثم اعلم ان الغلبة على الاطلاق اوجب جهة الميل
وتساوي الجاذبات قد يختلف في جسم واحد باختلاف امكنته
مثلا اذا تساوت الاجزاء في المثل في مكان الى ان مثلا فاذا وقع
هذا المركب في مكان الارض لم يبق تساوي مثل الاجزاء
بل صار الجزء الارضي حج غالب على الاطلاق وذلك لان المثل
الطبيعي يستدعيان القرب الى مكان الطبيعي والجهة الطبيعية فيتغلب
الصورة الثالثة صورة الاول فالمراد ان مكان المركب مكان الجزء
الغالب على الاطلاق ما دام ولكن الجزء غالبا كذا في العقيلي
الاخرين الخ ولم لا يجوز ان يكون له جاذبات واعتبارا
اي جاذبات مختلفة النوع حتى يقع صدور الانواع المختلفة بسببها

فقائس   فان تباين اللوازم اختلافها بالماهية فتباين اللوازم
بهذا المعنى لا يقتضي تباين ملزوماتها لجواز ان يكون لشيء واحد
اى لماهية واحدة ملزومات مختلفة بالماهية وان اراد به عدم صدقها
على ذات واحدة فتباين اللوازم بهذا المعنى انما يقتضي تباين
ملزوماتها لو كانت اللوازم لوازم محمولة على ملزوماتها وما نحن فيه
ليس من هذا القبيل ضرورة عدم التصادق بين العلل والمعلولات
الخ امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة اقول
فان قيل الشكل المستدير لم يوجد في المركبات مع تحقق الصورة
الجسمية فيها فلو كانت مستندة اليها لم تتخلف عنها قلت يمكن
ان يقال الصورة النوعية التركيبية بغير الصورة الجسمية عن اقتضائها
كما ان عند استناده الى الصورة النوعية بغير الصورة التركيبية
الصورة النوعية البسيطة عن اقتضائها الاستدارة   الخ
وعروض المقادير يستند الى الطبايع اقول اختلاف
المقادير ان كان بالنوع يقتضي اختلاف مقتضياتها نوعا لما تقرر
عندهم ان اختلاف المعلولات بالنوع يستند الى اختلاف
العلل كذلك لكن المقدار الاعظم والاصغر عندهم متوافقان بالنوع
ولو اقتضى التشخص مقادير اختلاف بالنوع ولا شك ان الاختلاف
الشخصي والصنفي للمقادير انما يقتضي اختلاف عللها كذلك
وح نقول لعل اختلافها يستند الى الاختلاف الشخصي
والصنفي للجسمية المشتركة فان قلت اختلاف المقادير توجب
اختلاف الصورة شخصا فكيف يستند اليه قلت كون تلك الاعراض
مشخصة معناه انها لوازم للتشخص لا انها علل الهذية والشخصية
كما قرر ان التشخص لو كانت لكان نوعها لا شخصها اذ قد يفارق شخصها
عن شخص الصورة مع بقائها بحالها   الخ الاول لان
ان الشكل يقتضي طبيعة الجسم اقول الظاهر ان هذا الطريق

هذا الطريق يرجع الى النقض الاجمالي وجوابه انه لا يلزم من الدليل المذكور
ان يتغير وضع الفلك لكونه طبيعيا   الخ بل الشكل التركيب
ولذلك الذنب اقول يحكى ان النقطة في الرحم صادفت
نباتا ثم انقلبت حيوانا على ما دل عليه الكلام المجيد وايضا قد اشتهر
ان الكلب اذا القي في المملحة صار ملحا فلا يكون الصورة النباتية
ولا الحيوانية صورة كمالية لهذا المعنى   الخ وجوابه المنع
الذنب فان جميع صور العناصر في المركب باقية اقول هذا
بحث مشهور وجوابه انه لو كان صور العناصر باقية في المركبات لكان
الجزء المائي الموجود في الياقوت مثلا مصورا بالصورة النوعية
الياقوتية فلكان مائيا ياقوتيا معا وذهب تارة بالتزام ان الصورة
المائية لم يبق في الياقوت بل الجزء المائي مثلا خلعت الصورة المائية
ولبست الصورة الياقوتية كل هذا الرأي فاسدا كان الشيخ مايلا
غريبا منافيا لتحقق المزاج وسيجيء ابطاله وتارة بالتزام ان الصورة
النوعية لا يحل في كل جزء بسيط من اجزاء الياقوت بل في كل جزء
مركب من العناصر الاربع وفيه احتمال آخر وهو ان الصورة الياقوتية
كانت حالة في الجزء المائي ايضا لكن ترتب الآثار عليها فيها
مشروط بحلولها في المركب فلا يلزم كون الجزء المائي ياقوتا وان حل فيه
صور الياقوت نظير ذلك لوح السيف الخشبي فان صورة
السيف اي هيئته المخصوصة متحققة في الخشب وليس سيفا
لان السيفية انما هي بحلول هذه الهيئة في المادة الحديدية   الخ
وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون له اقول فيه نظر
لانه لا شك في ان الكواكب الثابتة المذكورة في الفلك الثامن
يختلف اشكالها وانوارها مقدارا كما صرحوا به في الهيئة موافقا لما شاهد
وايضا يختلف اضواؤها والوانها بحسب الشدة والضعف
وعندهم ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا فعلى الوجهين

معلقة بحلول الصورة المركبة في الصور البسائط

يتحقق في امثال متعددة مع ان الفاعل واحد والقابل واحد ولا يخفى
ان هذا لم يندفع الجواب الذي ذكره الشارح اذ لو هو قائل بتعدد
الصورة النوعية في فلك الكواكب واختلافها لا اخر وايضا
فنقول لا شك ان سطح المقعر اصغر من سطح المحدب
فلولا ان اختلاف المقارن في الشكل موجبا للاحتياج الى اختلاف
في الفاعل والقابل فهذا الاختلاف لا بد من استناده الى احدهما
مع ان الفاعل والقابل واحد والتمسك باختلاف الجهات والاعتبارات
مشترك بين الدليل وصورة النقض على ما اشار اليه صاحب المحاكمات
في الدليل الخ وجوابه ان كل صورة نوعية اقول فيه نظر
اذ يجوز ان يكون احدى القوتين لا تنبع الاخرى من ان يظهر اثرها
التاثير فيهما معا لا من كل منهما الخ قد صرحوا بوجود افراد
المبدع في شخصه اقول ان اراد بالمبدع ما لا يكون مسبوقا
عبارة على ذكره قيس جوابهم ان افراد المبدع بهذا المعنى لا بد ان لا تكون
متعددا عندهم بناء على ان تعدد افراد نوع واحد مستند الى تخصيص
المادة واستعدادها بحيث لا مادة لا يتصور التعدد وقد صرحوا في العقول
وهي كالعقول على ما صرحوا به لكن الافلاك ليس مبدعا
بهذا المعنى وان اراد بالمبدع ما لم يكن مسبوقا بالزمان فهذا مع انه
خلاف الظاهر من لفظ الابداع بل هو المسمى بالتكوين كما
منه يرد عليه ان مرادهم بكون افراد المبدع لم يكن متعددا ليس المراد
منه المبدع بهذا المعنى بل المعنى المشهور كيف والصورة الجسمية
مبدع بهذا المعنى مع تعدد افرادها فمنشاء الايراد ان الابداع
قد يطلق على المعنى الثاني ايضا وان كان خلاف الاصطلاح
الخ بخلاف ما اذا اشتمل التشكل على السطح والمحيط
اقول لا يلزم في الفلك الاشتمال على الخط وان المحور
فليس بموجود في الخارج وان كان موجودا في نفس الامر

مطلب الابداع

في نفس الامر وكذا القطبان ثم لو قيل بوجود نقطتي الاوج والحضيض
بالفعل وان اشتماله على السطوح المختلفة المقادير فقد عرفت انه ليس اختلافا
نوعيا اذ عندهم ان الازيد والانقص متحدان نوعا فليتامل الخ
فان المؤثر سطح الحجر والحركة اقول ولا حركة في الفلك
الا بنية لا بد لها من ملاء يتحرك فيه وتنخرق به كالهواء والماء والارض
ففي كل حركة لا بد من قطع المسافة فاذا وقع شيء في الطريق لا يمكن من قطعه
يلزم كسره بالضرورة حتى يتجاوز عنه ويتحرك منه اذ نبه وانه
يلزم انه يؤثر فيه بجزء الجسم المتحرك وان الطفرة محال ولو
فان قلت يتصور الحركة بان يتحرك المتحرك فيه الى ان يقع
لا تامل بعد ذلك الكسر في الجسم الذي يقوى المتحرك على تحركه
قلت بسرعة والحركة تكسره اذ في تقدير تحركه وحركته مع المتحرك
بغير الحركة ابطأ فان كان بسرعة الحركة وكذا على الحد المذكور فلعلها هي
الكسر فتامل الخ وما كان الميل هو السبب القريب
للحركة وكان من الممتنع الخ اقول فيه نظر اذ لا يلزم من كون الميل هو السبب
القريب للحركة وانه لا يجوز اجتماع الحركتين المختلفتين انه لا يجوز اجتماع
الميلين المختلفين الا انه يلزم ذلك لو لزم من اجتماع الميلين اجتماع
الحركتين وليس كذلك اذ السبب القريب فلا يستلزم وجود المسبب
اذ السبب القريب ما لا يكون واسطة بينه وبين المسبب فقد لا يكون
موجبا وما نحن فيه من هذا القبيل اذ الميل يتحقق حين السكون ايضا
الخ وتنافي المعلولات يستلزم تنافي العلل اقول
يرد عليه ما اورد على الشارح ولتقريره منها بان تنافي المعلولات
انما يستلزم تنافي العلل لو كانت العلل علة موجبة مستلزمة لتلك
المعلولات المتنافية اذ حينئذ يلزم من اجتماع العلل اجتماع المعلولات المتنافية
والعلل فيما نحن فيه ليس كذلك لتصريح الشارح بان الميل الطبيعي يتحقق
حين السكون فلا يكون علة موجبة للحركة فتامل ولعل بهذا اراد صاحب المحاكمات

بذكره وليس آخر حيث قال لان كل واحد منها يقتضي انه خاص الجسم
وسيجيء في ذلك كلام ما هو الحق فيه الشارح الى ان مقاد الطبيعة
الثاني من الميل القسري اقول فيه مسامحة لانه مشعر بوجود
الميل القسري حين المفارقة والسكون وليس كذلك لكن المراد
التنافي بين الطبيعة والميل القسري على ما صرح به فيما بعد حيث قال
وذلك بحسب تفاضل الميل القسري والطبيعة وليس المراد تنافي
الطبيعة والميل القسري ان ذات الطبيعة تنكسر وتنعدم كالميل القسري
ولان اثرها ينكسر وينعدم كالميل بل ان الميل ينعدم بسبب الطبيعة
والطبيعة لا تحدث ميلا بسبب الميل القسري اقول ان في هذا دور
ضمني سيجيء تحقيقه في بحث المزاج ان شاء الله تعالى قال الشارح تارة
الميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة الميل الى تلك وتسمى برودة
وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما اقول هذا الكلام
من الشارح مشعر بان المتوسط الحقيقي بين تمامي الحرارة والبرودة
لا يكون حرارة ولا برودة ومع ان المعتدل المسمى حرارة بالنسبة
الى البرودة وبرودة بالنسبة الى الحرارة اللهم الا ان يبقى
الكلام في الحرارة والبرودة الحقيقيتين وما ذكرت هو الاضافي
لكن في تحقيق الاضافي بدون الحقيقي ربما يحتاج نظر تام قال الشارح
والجواب ان عدم اختلاف الوضع لا لامتناع الميلين بل لاستناد
الميلين اقول ههنا بحث لانه ان اريد بالميل الذي هو
المدافعة ما يترتب على الحركة بالفعل فيشكل في الحجر المسكن في الهواء
وان اريد كيفية يكون سببا لوجود الحركة لو لم يمنع مانع فلا بد
ان يتحقق في الحبل المذكور وكيف ولو لم يكن ههنا دافعة وقوة فكيف
ينحرف الحبل احيانا اقول ويمكن الجواب عن اصل
الاعتراض بوجهين آخرين احدهما ان الميلين ههنا عرضية لان حركة
المحمول بحركة الحامل حركة عرضية فكذا الميل المقتضي لذلك وجريانه

وجريانه في القسري حتى يكون ذاتيا لا يخلو عن دقة وتامل والشارح
وهو الجواب الحق عن الاعتراض ان المراد بالميل على ما صرح به الشارح
ما يصل الى حد الرجحان والغلبة وهو غير متحقق ههنا لتساوي القوتين
المستلزم لتساوي اثريهما في الحبل ومتحقق في الحجر المسكن اذ لا يتحقق
فيه اثر تقتضي توجهه الى غير جهته الطبيعية اصلا فان التاثير الموجود
فيه متصف بالرجحان والغلبة رجحانا تاما وصل الى حد الوجوب
والنظر ان ما ارشد اليه الشارح المحقق وبقية مطالب الكاتب هو
هذا الجواب الخ وفي نقل جواب الامام سهو
فانه قال الحجر لانه قال حاشاه عن ذلك لان معنى قوله حين يكون في كذا
العالم على ما نقل عن الامام انه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون مركز
ثقله منطبقا على مركز العالم فيكون بعينه ما ذكره الامام في الجواب عنه
ويصح النقل وقوله والحق في ذلك تحقيق المكان الطبيعي للكرة
الارض وفيه تنبيه على غلط من توهم ان المكان الطبيعي لكرة
الارض وهو النقطة التي هي المركز على ما يتوهم من عبارتهم وفي هذا للتحقيق
فائدتان احدهما التنبيه على الامام حيث جعل المكان الطبيعي لكرة
الارض مكان الحجر الموضوع على الموضع الارض مع ان مكانه الطبيعي هو الفرجة
جزء مكان كرة الارض بعد الانفصال وثانيهما انه توطئة لجواب
عن الاعتراض اذ يعترف فيه ان المكان الطبيعي للحجر جزء مكان كرة الارض
فلا بد ولا من تحقق مكان الارض وليس المراد بما نقله مقام
الجواب ان مكان الارض هو النقطة ولا المراد من قوله
والحق وهذا الجواب بان المكان ليس هو النقطة ثم الجواب
بان مكان الحجر هو ما ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كما ذكره الامام
بعينه كيف وهو يخالف اول كلامه آخره حيث قرر ان مكان الحجر
هو جزء مكان الارض فكيف يتوجه منه ان مكانه ما ينطبق مركز
ثقله على مركز العالم ويعني على هذا كان قوله والحجر المنفصل

مستدركة في الجواب ونقل ابحث ههنا لا يحتمل الا من في كلام الشارح
على الحجة قال الحكم فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة
الزمان القصير الى الزمان الطويل لم تقل نسبة السرعة
الى البطء كنسبة الزمانين المتباينين عند الآخر لكن صح يكون قوله
نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كزمان القصير الى الزمان
الطويل متعدد او عند اتحاد الزمان يكون الاختلاف في الحركة
اعتبار المسافة هذا ما افاده سيد المحققين وقد سنح في توجيه
كلام صاحب المحاكمات لتوجيه الشرح اقول الصواب
ان يجعل السرعة والبطء متكلما بالكم المنفصل باعتبار ان الفعل
بمعونة الوهم ينتزع من الاشد مثل الاضعف وزيادة ويكون
اعتبار النسبة نظرا الى نفسها ولا يكون باعتبار الحركة التي تكون
بالنسبة فيها باعتبار الزمان والمسافة فحين اتحاد الزمان تكون السرعة
تقتضي المسافة الطويلة والبطء المسافة القصيرة فيعبر الكيفيتان على انهما
سرعة بان يقاسا الى حركة ابطأ منها لكن السرعة في احدهما اشد
وفي الاخرى اضعف فنسبة السرعة الشديدة الى السرعة الضعيفة
كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وحين اتحاد المسافة
تقتضي السرعة زمانا اقصر والبطء زمانا اطول فيعبر الكيفيتان
على انهما بطء بالقياس الى ما هو اسرع منها فتكون نسبة البطء الكثير
الى البطء القليل كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير والحاصل
ان تلك الكيفية باعتبار كونها سرعة تقتضي الطول في المسافة وباعتبار
كونها بطء تقتضي طول الزمان فقول الشارح نسبة السرعة
الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل في معنى قولنا
نسبة البطء الضعيف الى البطء القوي كنسبة الزمان القصير
الى الزمان الطويل كقوله نسبة السرعة الى البطء كنسبة المسافة
الطويلة الى القصيرة معناه ان نسبة السرعة القوية الى السرعة الضعيفة

الضعيفة كنسبة المسافتين وبما قررنا يندفع ايراد آخر يورد على الشارح
بتوجيهه وسنشير اليه في آخر البحث وهو لزوم كون نسبة الزمان
القصير الى الزمان الطويل كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة
لان تلك الكيفية معتبرة في صورة اتحاد المسافة واختلاف الزمان
على انها كيفية بطء ضعيف وبطء قوي وفي صورة اتحاد الزمان واختلاف
المسافة معتبرة على انها سرعة قوية وسرعة ضعيفة فاحفظ هذا التحقيق
فانه بذلك حقيق وسينكشف كثير من ايراداته على الشارح
المحقق الخ فلولا معاوقته لكانت الحركة واقعة
لا في زمان اعترض على هذا المقام بوجوه كثيرة مذكورة في الشرح
الجديد للتجريد وقد بينا من حقها بل كلها هناك فان اردت
الاطلاع فعليك بمطالعة تعليقاتنا عليه الخ وفي متوقف على
المسافة نظرا لان نسبة المعاوقة الخارجية اذا كانت بالنصف
كيف يكون نسبة المسافة الطويلة اقول في الجواب اما اولا
فهو ان المعاوقة قد تعتبر في نفسها من حيث انها معاوقة ومخالفة وبهذا الاعتبار
كانت مأخوذة من متعدد مع الزمان وقد تعتبر من حيث انها مأخوذة
ومقارنة مع ميل المتحرك وبهذا الاعتبار كانت مأخوذة مع متى
المسافة ولا شك ان المعاوقة القليلة تقتضي وتقارن بالميل القوي
والمعاوقة الكثيرة تقتضي وتقارن بالميل الضعيف فقولهم نسبة
المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة
معناه نسبة الميل القوي الى الميل الضعيف كنسبة المسافة
الطويلة الى المسافة القصيرة هذا مما لا شك فيه واما ثانيا فلان
مراد الشارح ان النسبة التي بين المعاوقة من غير النظر الى خصوص الزمان
وتعيين كل منها بازاء مقابله وما وله على السياق الذي اشير نظيره
ما وقع في كلام بهمنيار حيث قال في التحصيل نسبة جميع الموجودات
الى الوجود الذي لا سبب له كنسبة ضوء الشمس الى سواه الذي نسبة

كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته وقول الشارح
القلة تارة تكون بازاء القلة في الاخرى ليس المراد انها بازائها
في باب النسبة بل المراد ان قلة المسافة مقتضى كثرة المعاوقة واثرها
وكثرة المسافة تقتضي قلة المعاوقة واثرها واما ما كان بحذو ان اعتبار المعاوقة
في باب النسبة باعتبار اثرها الذي هو السرعة والبطوء وقد عرفت
ان الكيفية المسماة بالسرعة والبطوء معتبر على انها بطوء في باب النسبة
في صورة اختلاف الزمان وتعتبر على انها سرعة في صورة اختلاف
المسافة فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة
الطويلة الى القصيرة في قوة ان نسبة السرعة القوية الى السرعة الضعيفة
كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وذلك لان قلة المعاوقة
تقتضي قوة السرعة وكثرتها تقتضي ضعف السرعة وفي جانب الزمان
تعتبر نفسها وتعتبر على عكس المسافة باعتبار السرعة والبطوء لكنها تعتبر
على انها بطوء فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة الزمان
القصير الى الزمان الطويل في قوة ان نسبة البطوء القليل الى البطوء الكثير
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقول الشارح ان الحق
اختلاف المعاوقة لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطوء نظر
الى هذا الوجه الاخير وانما قيل في الجواب بمعاوقة لازمان
طول الزمان وقصر المسافة فاذا لوحظت باعتبار اللازم الثاني كانت
نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة وان اعتبر نفسها كان الامر بالعكس كما قاله المعترض
وان اعتبر بالقياس الى اللازم الاول كانت نسبة المعاوقتين كنسبة
الزمانين على التساوي فتم يكون قوله نسبة المعاوقة القليلة
الى المعاوقة الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة جوابا
لانه في قوة قولنا النسبة للمسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة
المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة ولكان في المقدمة الثانية

الثانية فتدبر اقول انظر ان في اثبات المقدمة الاولى
بمقدمتين المسافة تقدح المقدمة الاولى المذكورة فيه وهي ان نسبة
المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة الحركة السريعة الى الحركة
البطيئة وذلك لان قلة المعاوقة تقتضي كثرة السرعة وكثرتها تقتضي
قلة السرعة ثم في اثبات المقدمة الثانية يقدح المقدمة الثانية
المذكورة فيه لان كثرة البطوء تقتضي قصر المسافة وان شئت
تحقيق المقام بما لا مزيد عليه الخ وزمان عديم المعاوقة
نصف زمان كثير المعاوقة اقول الصواب
ان يقول ومعاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فزمان
عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة اذ الذي هو الثاني للاول
ففي عبارته قلب وتحريف الخ فاذا كان الزمان بازاء
الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة اقول ان اراد
نفس الحركة التي مع المعاوقة لا تقتضي شيئا من الزمان اصلا
بنفسها وان زمانها مقتضى المعاوقة فقط فذلك غير لازم
من ذكره اذ يجوز ان لا تخلو الحركة من السرعة والبطوء ومن المعاوقة
لكن الحركة الموجودة مع المعاوقة تقتضي نفسها من غير مدخلية المعاوقة
زمانا وتقتضي المعاوقة قدرا آخر من الزمان وايضا حينئذ لم يصح
ما ذكره في جواب الناظر بناء على كلام الشارح حيث قال ليس لفظ
ان السرعة والبطوء دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي
الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء به وان اراد ان الزمان
مقارن للمعاوقة البتة ولا ينفك عنها اصلا كما هو ظاهر اللفظ فيرد عليه
انه حينئذ لا حاجة الى وضع الحركات الثلث على النحو المذكور بل يكفي
ان يقال الحركة بدون العائق ممتنع لان الحركة لا تخلو من السرعة والبطوء
وهما لا يتحققان بدون المعاوقة بحيث لا معاوقة لا سرعة ولا بطوء
فلا حركة مع انا نعلم بالضرورة انه على تقدير العائق يكون الحركة معدوم

العائق مع فقاس   وتقابل ورد على اثبات معاوقة داخلية
وهي الميل لم يزل الا سؤال اقول حاصله ان المعاوقة الخارجية
يعني الجديدية لما فلا يثبت المعاوقة الداخلية اي الميل واثبات المعاوقة
الخارجية يمكن بتوزيع الحركات الطبيعية احدها في الخلاء والاخرى في الملاء
الغليظ والرقيق فح يكون الحركة الاولى من هذه الحركات بلا عائق اصلا
فلا تتحد سرعتها وبطؤها بناء على ان العائق هو الحدد   الخ
فلنا في هذا البرهان زمانان ومسافتان بخلاف البرهان الاول
اقول في اخذ المسافتين وتقرير الدليل على هذا النحو
فوائد احدها رفع الاعتراض الذي اورده ابو البركات من غير حاجة
الى التمسك بما حققه الشيخ وذلك بان فرضه من ان نسبة الميل الى
الميل الاول على وجه تقتضي كون نسبة المسافة كنسبة الزمانين
او ذلك في انه يلزم منه تساوي الحركتين ح على ما بينه من كلامه
حيث قال في قوله على نسبة تقتضيه مسافة اطول من المسافة الاولى
وثانيها دفع ما اورده على التقرير الاول وهو انا سلمنا ان الميل
لا يمتنع وقوعه على نسبة باعتبار التجزية لكن هذه النسبة في
عدديته وان النسبة التي بين الزمانين مقدارية وقد برهن اقليدس
على انه يجوز ان يكون بين المقدارين نسبة لا تتحقق بين العددين
مثلها ثم يبنى الكلام في هذا التقرير جواز تحقق الميل على النسبة
التي تقتضي النسبة المذكورة   الخ على نسبة الزمانين
وهو بالعرض ليس المراد انه معروض بل المراد انه لازم من فرض
الزم هو ان الميل الثاني اقل من الاول على وجه تقتضي ان يكون
نسبة المسافتين كنسبة الزمانين   الخ وقد عرفت
ان التمسك بالنسبة ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة
معنى قول الشيخ نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة الميل
القوي الى الميل الضعيف ان نسبة المسافتين كنسبة الميلين باعتبار

باعتبار اثرهما فان اثر الميل القوي السرعة القليلة واثر الميل الضعيف
السرعة الكثيرة على انه يمكن ان يقال اليه كاثر ان ضعفية الطرف
غير ملحوظة ههنا بل المراد ان النسبة بين الميلين كالنسبة بين المسافتين
ارجاع كل الى عديله وجعله بازائه ولم يتعرض له لظهوره على الوجهين
اندفع وجه الضعف عن التمسك بالنسبة بما ذكره ثانيا حيث قال
لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة
الميل القوي بالنصف وكذا بما ذكره ثالثا حيث قال ووجه ثالث
الى البيان وجه ضعيف للتمسك بالنسبة وهو ان ضعيف الميل يوجب
حركة في زمان الميل   الخ مساقا ورد الاعتراض بالكلية
اقول معنى انه لا يرد ح الاعتراض لا يرد على التقرير الشيخ
ما ورد ايراده عليه والشارح نبه عليه بان ذكر التقرير المشهور اولا فذكر
ايراده عليه واجاب عنه بما حققه ثم ذكر تقرير الشيخ وذكر
مانع ايراده المشترك بعده تنبيها على انها مشتركة الورود ثم اجاب عنها
الخ واعترض بعد ذلك ومنع استحالة اللازم اقول
صحة منع اللازم بناء على انه جعل اللازم ان الحركة مع العائق الكلي
الى الاثر كهي لا معه وانه منع استحالة كون الحركة مع العائق الاقل
كهي لا معه ملابرة والامام لم يمنعه بل فرق بينهما حيث قال حتى يكون الحركة
مع العائق كهي لا مع العائق فلا يتوهم انه يرجع الى منع الملازمة بل حاصل
كلامه ان اللازم المذكور ليس ملزوما لهذا حتى يكون محالا   الخ
من غير مانع خارجي كسر الحجر وغيره وذلك بان يفرض الجسم الذي
فيه ميل قوي قطعا بحيث تتصور النسبة المفروضة بينه وبين ذي الميل
الثاني   الخ بل هو جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
اقول هذا السؤال لا وجه له حتى يحتاج الى الجواب عنه اذ من قال
ان حصول الوضع والشكل للجسم بطريق الاتفاق لا بحسب الطبع
كيف يقال انه لو كان كذلك لم يبق عليه ولم ينتقل عنه لا بسبب قاسر

والّا يكون كذلك لو اقتضى لطبعه وضعا او شكلا آخر غير ما حصل له
بطريق الاتفاق والكلام فيه وح فلو انتقل عنه لا لسبب نافٍ لزم الترجيح
بلا مرجح والحق في تقرير السؤال ان يق لو كان حصول الوضع والشكل
للجسم بطريق الاتفاق لا بما اقتضاه الطبع ثم ينتقل اليه اذا زال القاسر
عمّا هو عليه والشاهد خلافه فان الماء اذا نقل الى مكان الهواء ينتقل
الى مكانه وكذا اذا اخلي وطبعه كان على شكل الاستدارة
والجواب انه بعد حصوله للجسم صار اولى به على ان يكون الوجوب
بعد الوجود الخ فيه نظر لانّه ان اراد الوضع في الاول
يمكن ان يجاب عنه باختيار الشق الثاني ويق المراد باختلاف الوضع
باختلاف الاجسام اختلافه وجودا وعدما لا اختلافه مقدارا
وشكلا وذلك لانه يتحقق في الجسم المحيط على الاطلاق
على ما مرّ ويرجع كلام الشارح الى ما ذكره بقوله بل ذكر الوضع ليصح القول
بالكلية ويرد عليه ان من قال لم لم يذكر الوضع او يقول لم لم يذكر الوضع
مع الوضع ليلف الوضع عليه لكلية او على ما ذكره في تقرير السؤال وامّا
الاكتفاء بالوضع فلم يحتج الى ان يذكره له وجه والاولى ان يق اقتصر
على الوضع الذي هو المشتمل في الجواب اكتفاء عنه بذكره في تقرير السؤال
سلوكا مسلك الاختصار الخ في بالنظر الى الغير ممتنعة التبدل
اقول قد مر في تلك المقدمة القائلة المذكورة في شرح حيث
قال وغير الواجبة انما يجعل الجسم بحيث يحصل فعلية بعضها بسبب قسره
في الطبع اذ تبين ان مجرد انها بالنظر الى طبع الجسم يمكن الزوال
بل قد لا يصحب الكمالات انها بالنظر الى الغير ممتنعة التبدل
فما لا يتوقف عليه الطبع غير مقتضية في نفسه والاحوال التي لم تكن
واجبة لطبع الجسم بحيث لا ينفك عنه اصلا وبالجملة ما لا يكون
لطبع الجسم موجبا له لا يلزم ان يقتضيه العلل الفاعلية المغايرة لطبائع الجسم
على ما يدل عليه تقابله بقسم الاول الذي يقتضيه الطبع بل الاظهر انها

انها يقتضيها طبع الجسم لكن بشرط لم يكن واجبة بالنظر الى طبع الجسم
لو توجه كلام الشارح رحمه الله ان من اراد انه يطلق العلة الفاعلية
على ما هو فاعل حقيقة او غيره كالشروط والاعدادات وقد مر مثله
مرارا فاراد بالعلل الفاعلية هذه الشروط المعاندة لطبائع الجسم
بقي الكلام في الاستدارات الخ وفيه نظر لان زوال
الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون به اقول يمكن ان يجاب عنه
بانه يجيء ان الوضع بالنسبة الى الساكن انما يزول بحركته وبحركة
نفرض وضعه بالنسبة الى الارض فان قلت حركة الارض على الاستدارة
ان لم يكن طبيعيا لم يكن حركتها على الاستدارة حركة قسرية وح
يزول الوضع قلت لا شك انه على تقدير سكون الارض يمكن زوال
الوضع فلا يكون بحركتها اذ المفروض خلافه فح لا يكون الا بالحركة المذكورة
فتأمّل الخ فان قلت لما كان وجوب حصوله بحسب
العلل في اقول يمكن حمل الحصول على الطبائع وح يكون اللازم
الكلية مطلقة فلكية كانت او عنصرية داخلة في الشق الاول او طبائع
في مواضع الحقيقة فلا يقتضيها اصلا فلا يظهر الفرق الخ
وفيه نظر لما لا يخفى اما اولا فلانه لا يلزم من عدم امتناع حركة الساكن (منه نظر)
بالمتحرك ان لا يكون الساكن فانيا اصلا واما ثانيا فلانه يجوز
ان يكون المانع بعض الفارقات فتأمل الخ والثالث عرضي
بقوله او رد حجة من نفسه في اقول في وجه التعريض
ان الشيخ ذكر اولا ان بعض اجزاء المحدد ليس اولى من بعض
بالوضع والمحاذات ولم يذكر عليه دليلا صريحا وما عليه فذكر المحاذات
وقد بينه الشارح حيث قال والحجة ان هذا الوضع انما يتعين من غير
غيب لانه معين الى الامر الداخل فيه ثم فرع عليه بانه لعلة
والنقلة عنه جائزة وذلك لازم من الفصل السابق عليه واشار
الى الشيخ بقوله لما تقضى وان الامام كان ترى لم يتعرض لشيء منها

بل يستدل على المط بالبساطة وثبت البساطة بالمقدمات التي نقلها
الش ولا اثر لشيء منها في الكتاب والش حيث قال في آخر الفصل
السابق وهذا الفصل مفيد في نفسه ويبتني عليه ما يتلوه اشارة الى انه
ينبغي بناء هذا الفصل على الفصل السابق عليه مع ان ما بعده كلام الشيخ فيه
ايماء لطيف الى وجه التوقيف هذا ويمكن ان يجعل قول الشيخ الى اخر الفصل
اشارة الى وجه آخر لعدم اولوية بعض الاجزاء من بعض بان الاجزاء
اذا لم يكن الا فرضية محققة فكيف يتصور الاختلاف بالاولوية
بحسب الخارج الخ ودل على انه مراد ايضا من قبل الفصل
اقول هذا توقيف بالش حيث قال ان الشيخ لم يتعرض
لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به وليس شيء
اذ المقدمات التي لا بد منها لاثبات وجود الحركة المستديرة
لم يكن منها اثر في الكتاب وقول الشيخ آخر الفصل ففيه ميل مستدير
في عنه والعلم منه ان المط في الفصل هو وجود الميل لا وجود الحركة
المستديرة ولكن ليس المط وجود الميل بالفعل لانه غير لازم من المقدمات
المذكورة في الكتاب بل انه وجب في طباع الفلك يقينه والاشارة
اليه الش حيث قال في ميل في طباعها وجب ولم يجعله الش مطلوبا
من الفصل بل قال يريد اثبات مبدأ المستدير هذا او التمسك
بكلام الشيخ في النجاة عجيب اذ لا يلزم من وجود الميل وجود الحركة
المستديرة بالفعل في النجاة بقيم المقدمات الاخر انه اذا استدل
عليه وجود الميل بدليل يدل عليه ولكان وجود الميل مط بالفعل كان
مط بالفعل ان يستدل بوجود الميل بقيم المقدمات الاخر التي
لم يكن منها عين ولا اثر في الكتاب على مط آخر هو وجود الحركة
المستديرة على ان المط لا يلزم من الفصل ليس وجود الميل بالفعل
على ما عرفت آنفا هذا ثم لا يخفى ان الدعوى على ما نقله الش هو
من صحة الحركة المستديرة لا وجودها بالفعل وتقرير الاعتراض

الاعتراض الثالث مبني على ان الدعوى وجود الحركة المستديرة بالفعل ولهذا
التزم الش انه في الجواب لكن تقريره الاعتراض الثاني مبني عليه فانه
طرد الدليل المذكور على وجود الميل واقول فيه نظر لان الدليل
المذكور على تقدير تمامه انما يدل على ان الموصوف بالحركة القسرية لا بد فيه
من مبدأ ميل طباعي ولا يدل على ان ما يمكنه التحريك القسري بالامكان العقلي
لا بد فيه من مبدأ الميل الطباعي فان امكان معه انما يستلزم امكان الحركة
لا وجودها بالفعل كما ذكره الامام وما يقال على تقدير عدم مبدأ الميل لا يمكن
الحركة القسرية فمعناه انه بشرط عدم مبدأ الميل لا يمكن لا انه في زمان عدم الميل
لا يمكن ويمكن ان يقال يمكن التحريك القسري على تقدير عدم وجود شيء
آخر معه يستحق بالطبع كان مبدأ للحركة بل يمكن النظر الى ذاته بلا انضمام شيء
آخر معه ففيه مستدير بالفعل فتأمل الخ والقائل ان يقول
لو جاز في هذا الحيوان يتحرك في الحد وحركة مستديرة الخ اقول ملائم
مع هذا التعطيل في الوجود ... بخلاف اذ جاز الحركات
بجهات مختلفة لكن لم يقع منها الا ما هو الاوفق دائما لان مقتضى الطبع
هو الحركة في الجملة وقد وقعت واما خصوصيات تلك الحركات
فليست مقتضيات طباع الحد ثم يرد على جواب الش ان القول بان اختصاص
بعض الحركات بالوقوع يعود الى الفاعل يخالف اصلهم المشهور من ان النسبة
الفاعل الى الجميع على السواء ولا تفاوت الا في القابل وهو اصل مبني عليه
كثير من مطالبهم وقوله في الجواب هذا ان ذلك الى نسبة الفاعل
الى الجميع سواء انما هو اذا كان الفاعل عقلا مجردا واما اذا كان نفسا
فيمكن ان يكون التخصيص المذكور مستندا الى ارادته المتعلقة بالحركة
المعينة على وفق غرضه العبارة الاخرى فذلك انما هو في الفاعل الموجب
دون الفاعل بالارادة اذ لعل ارادته انما تعلقت بهذه الحركة الجزئية
بناء على ان لخصوصها ملائمة له وقد مر من الش ان الحركة اذا كانت نفسانية
فالنفس يجد دائما من السرعة والبطء بناء على ملائمة مخصوصة هو تحديدها

ونحن نقول ههنا كلام ان النفس مدد حال الحركة من المسرعة و البطوء
عليه ايضا حالا من حيث بجنبه الشيخ وكذلك على تقدير كونه
متحركا اقول الشيخ اشارة الى تحديد هذا الشق بكلمة قد المفيدة
بحسب الكلام كانه قال قد يكون ساكنا وقد يكون متحركا لكن لا على الاطلاق
وقوله متحرك المراد به المتحرك على الاطلاق كما هو الظ
وهو معطوف على مجموع قوله ساكن عند المتحرك لا على قوله ساكن
فقط لفساد المعنى واذا حمل المتحرك على المتحرك بالاطلاق ظهر
ترتيب قوله فيجب ان لا يكون عند ساكن لان تبدل حال المتحرك على الاطلاق
وان يكون عند ساكن وان عند المتحرك فيما الشرط المذكور يشمل الاطلاق
الخ والخروج من المكان يكون بحركة مستقيمة في اقول
لا يمكن ان يتمكن على ذلك المكان لم يكن مشغولا بما يكون من جوهر المتمكن
بان لم يكن حادثا قبل او كان موجودا اصلا بنفسه بان لم يكن المتمكن
في الجوهر موجودا غير هذا الكائن او كان موجودا في مكان آخر وهو المكان
موجودا غير هذا الكائن او كان موجودا في مكان آخر وهذا المكان
مشتغل به الصورة الفاسدة والاولى ان يتمكن في هذا الشق
لزم الميل المستقيم في الصورة الفاسدة وهي صورة الحدوث فامتنع
عليه الحركة المستقيمة فتامل الخ لما تقرر ان الطبيعة الواحدة
لا يجوز ان يقتضي امرين مختلفين حمل المختلفين في كلام الشيخ على المتنافيين
ومصاب لكنه مخطط على الدليل الذي قرره الشارح ولا على المتغايرين
مطلق وهذا محل بعيد من كلام الشيخ اذ قد صرح الشارح بان الفرق بينهما
بحسب العموم والخصوص بحسب التعبير وهذا منه يدل على ان مؤداهما
وما صدقهما واحد ولعل الباعث له على ذلك قول الشارح وبرهنه ما مر
لان ما مر مرادا هو انه لا يجوز ان يصدر عن الواحد امور متعددة
سواء كانت متنافية ام لا وحمل العموم والخصوص بين التقريرين المستفاد
من الشرح على ان هذه الامور المعدودة في تقرير الشيخ اعم من ان يكون

من ان يكون متنافيا ام لا وفي تقرير الشيخ خصت بان يكون متنافية
واقول معنى كلام الشارح ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي
ويطلب امرين متنافيين ولو بحسب شرطين لما علم بالضرورة ان الشيء
الواحد علاقة العلية والاقتضاء بالنسبة الى امرين متنافيين ولو بحسب
شرطين وفي وقتين متغايرين واما اذا لم يكن بينهما تناف فيجوز
ذلك في مختلف الشرطين وقوله ما مر اشارة الى ما مر منه
في فصل اثبات مبدأ الميل المستدير حيث قال واعلم ان وجود مبدأ
ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق من ذلك الجنس
الطبع عنه والعموم والخصوص باعتبار ان الامور التي فرضت معدودة
في تقرير الشارح اعم من ان يكون هي التوجه والانصراف اي مخصوص في
المتنافيين وغيرهما من سائر المتنافيات وفي تقرير الشيخ خصت بهما
وههنا سؤال آخر مشهور على التقريرين وهو انه لا منافاة بين الميلين
حتى لا يجوز ان يقتضيهما طبيعة واحدة اذ الميل المستدير لا يقتضي الصرف
عن الجهة بل لا يقتضي التوجه اليها ولهذا يجتمعان في جسم واحد كالكرة
المدحرجة الخ نسلم ان يخالف مقتضى الطبيعة الواحدة
وذلك غير جائز اقول عدم جوازه انما يكون على تقدير
ان يكون ذلك الاقتضاء تاما ولو اعتبرت هذا التخصيص لم ينفعهم
في اثبات المط اذ يجوز ان يوجد في بعض الاجسام ميل مستدير وفي بعض
آخر الميل المستقيم والحق على ما اشرنا اليه ان يجعل كلام الشارح رح والشيخ
على ما مر ويدفع الايراد عنهما بان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يكون لها
علاقة العلية والاقتضاء بالقياس الى متنافيين ولو بحسب شرطين
واعلم انه ربما يرد المذكور على ما ذكره منع ونقض والمندفع بما ذكره اولا حققنا
هو المنع ويشير اليه حيث قال اندفع بما ذكره من الدليل لان المندفع
بالدليل هو المنع دون النقض واما النقض فلا يندفع بما حققه الشارح
الخ واما المنع فبان يقال لا نسلم ان الطبيعة الواحدة لا يجوز

ان يقتضي امرين مختلفين وانما يجوز فيه اقول وجه المنع
على وجه ملايم لما فهم من تقريراته ثم اشار الى الاعتراض على الشارح
بان ما ذكرت لم يدفع المنع انما المندفع النقض فقط وانت تعلم انه
اذا كان دليل الشارح هو ما ذكره الشيخ فكما ان المنع ساقط عن دليل الشيخ
لما ذكره اولا مع قضاه كان ساقطا عن دليل الشارح ايضا والشارح رحمه الله
نظر الى ان المنع ساقط بادنى تامل وانما يرد النقض فقط فاجاب
ولم يتوجه الى دفع المنع اعتمادا على انسياق الذهن اليه الخ
لا والانصراف التوجه بالطبع فيبطل الدليلان اقول هذا مبني
على حمله الطبع على معنى الطبيعة لما وقع في عبارة الشيخ الطبيعة
مقام الطبع فصار الحاصل ان الميل المستدير لما لم يستند الى الطبيعة
لم يلزم اجتماع التوجه والانصراف بالطبع اي بحسب الطبيعة فالتوجه
بحسبها والانصراف بحسب نفسها والجواب ان المراد بالطبيعة في كلام الشيخ
معنى الطبع بقرينة سبق لفظ الطباع والاظهر ان يقال لما جاز ان يكون
احد الميلين مقتضى الطبيعة والاخر مقتضى النفس فلم يتم الدليل
فح لا يلزم اقتضاء امر واحد امرين متنافيين ولعله اراد بالانصراف
والتوجه بالطبع الانصراف والتوجه بالطبع واحد فرجع الى ما ذكرنا
الخ اقول وجود الميل المستدير فيه كان موقوفا فيه
اقول يمكن ان يجاب عنه بمنع التوقف واثبات وجود
الميل المستدير يكون بوجود الحركة اليومية او بهذه الحركة محركة
جميع الافلاك فلا بد ان يكون محيطا بالكل فيكون محددا للجهة
فالمحدد له ميل مستدير هذا مثل ما ذكره صاحب المحاكمات
حيث اثبت الميل المستدير في ساير الافلاك بدلالة الارصاد عليه
لا بما ذكر قبل لما ذكر ما قبل فما ذكرنا وان كان فيه تكلف اذ اثبات الميل
المستدير بهذا الطريق لم يكن مذكورا قبل بل بعدم قبول الميل المستقيم
ففي توجيهه ايضا هذا التكلف مع زيادة اذ حمل كلام الشيخ على اثبات

على اثبات الميل المستدير في باقي الافلاك خلاف الظاهر من العبارة
الخ فان المحدد كما يعني انه موجود بعد عدم لانه محدث
حدوثا ذاتيا اقول عبارة الشرح في النسخ الصحيحة التي رايناها
ومن جملتها النسخة المعتبرة اليه رحمه الله في هذا الموضع هكذا والظاهر
فيه ان الكون والفساد قد يطلقان بالاشتراك الاسم على الحدوث
والفناء ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود ومعناه على الظ
ان الكون والفساد كما يطلق على الحدوث شيء عن شيء وفساد شيء
الى شيء آخر كما في صورة انقلاب العناصر بعضها الى بعض اذ لا بد
ههنا من تحقق مادة متواردة عليها الصورة كذلك يطلق على مطلق
الحدوث والفناء سواء كان عن لا شيء اولا الى شيء آخر
اشار الى المعنى الثاني وان كان منتفيا عن المحدد ايضا الا انه
لما لم يكن متفرعا على عدم قبوله للحركة المستقيمة لم يكن فيه مطلوبا
بهذا الموضع وان كان مطلوبا في النمط الخامس حيث ثبت كون الزمان
مقدار حركة والزمان قديم فلا بد ان تكون حركة قديمة فيلزم قدمه ايضا
ولما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور فيه الحدوث والفناء
والشيخ اومى الى ان هذا المعنى منتف عن المحدد ايضا بقوله
بل ان كان له كون وفساد اشار اليه الشارح ايضا حيث قال
فتبين الشيخ انه لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بمعنى الحدوث
على المحدد بالجملة اي لا ينفي عنه الآن على انه في موضع آخر نفى اطلاق
الكون والفساد بهذا المعنى ايضا عنه ولما قررنا ظهر ضعف ما ذكره
من تفسير الشرح ولعل الباعث له على ذلك انه وقع في نسخته
موافقا لبعض النسخ التي رايناها هكذا وقد يطلقان بالاشتراك الاسم
على الحدوث والفناء اي الى الغير وايضا الى الوجود بعد العدم والعدم
بعد الوجود ولا يخفى ما فيه ثم اقول يرد على هذا التوجيه
ان الممكن الذاتي قد يمتنع عليه العدم بعد الوجود كما قيل في الزمان

فان الامكان تقتضي ان يجوز للمتصف به الوجود المطلق
والعدم المطلق لكن قد يقيد احدهما بقيد ويصير اتصاف الممكن
واجبا او ممتنعا ذلك الخ لان حدوث صورة مطلقا
اي سواء كانت نوعية كما في الصورة الاخيرة او جسمية كما ذكرها
الخ فانتفاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة في الجوهر
اقول لو تم هذا الدليل لزم ان يكون المعلول متقدما بالطبع
على علته المستقلة لجريانه فيه بعينه بان يقال عدم المعلول يستلزم
لعدم العلة المستقلة والا لزم تخلف المعلول عن علته المستقلة
ولكن عدم العلة المستقلة المعينة لا يستلزم عدم المعلول بناء على جواز
تعدد العلل المستقلة على سبيل البدل فيجوز بقاء المعلول بعد فناء
العلة المعينة لعلة اخرى فان قيل اراد باستلزام انتفاء الحركة
المستقيمة لانتفاء الحركة في الجوهر تفرعه وترتبه عليه على ما يشعر به
كلمة من في قوله يلزم من انتفاء المتقدم انتفاء المتأخر قلت اللازم
ح ممنوع ليس الا ان الحركة في الجوهر يستلزم الحركة الاينية
ودفعها متأخرة عن الحركة الاينية بالذات فغير لازم حتى يكون
انتفاؤها متفرعا عن انتفاء الحركة الاينية فليتأمل الخ
الذي تبين ان الحدود تتقدم على الحركات والاجسام اقول يمكن
توجيه تقدم الحركة المستديرة على المستقيمة حادثة وانفس جميع ما يحدث حركة
مستقيمة يكون حادثة لان المتحرك بالحركة المستقيمة هي البسائط
العنصرية وكل شخص منها حادث مسبوق بشخص آخر على ما مر وكذا كل شخص
من المركبات حادثة لتأخره عن الحركة في الكيف وتحصل المزاج
فجميع الحركات المستقيمة حادثة وقد تحقق ان يتحقق كل حادث لا بد
من حركة سرمدية هي المستديرة فالمستقيمة امتنع ان يكون سرمدية
او يقال كل شخص من الحركات المستديرة مسبوق بشخص آخر منها
كالدورة الحادثة اليومية بالنسبة الى الدورة الحادثة في الامس

في الامس فلا فرق بين المستديرة والمستقيمة لانا نقول مجموع الحركة
السرمدية من حيث هو شخص واحد ازلي والاجزاء التي فرض فيها اجزاء
فرضية محضة فليس هناك اشخاص متعددة نعم يلزم من هذا الدليل تقدم
الحركة المستديرة على كل شخص من الحركات المستقيمة ولا يلزم تقدمها
على نوعها لكن لا يثبت علينا بالنسبة الى كل شخص لزم علينا بالنسبة
الى النوع باعتبار تحصله وتعينه اذ النوع لا يوجد غير محصل فتأمل الخ
حصول الجزئيات كاف في تصور الكلي فلا يحتاج الى التعريف اقول
ههنا بحث اذ دعوى الكفاية في محل المنع بل نقول لعل ذلك
الصورة الجزئية تسهل للنفس تصور الكلية بطريق النظر والفكر على ان
هذا لو سلم فانما يسلم في تصور الكلي بحقيقته فلا يدل على انه لا يحتاج
الى التعريف الرسمي مع ان ظاهر الكلام يدل على ان المدعى نفي الاحتياج
في المحسوسات الى التعريف مطلقا وايضا انه لازم على تقدير التسليم
نفي الاحتياج الى التعريف لا نفي جوازه على ما نقله الشارح ونقول ايضا
لا فرق في جريان الدليل المذكور بين المحسوس بالذات كالالوان
والاضواء وبين المحسوس بالعرض كالجسم فيلزم ان لا يحتاج الجسم
الى التعريف بل ان لا يجوز تعريفه الى غير ذلك من المحسوسات بالعرض
والتزامه بعيد من الانصاف الخ فيشعر بانه من مباحث
الطبيعية اقول لا قوة لهذا الاستشعار بل مراد الشارح
ان دابهم ان يذكروا تلك المباحث على التفصيل في كتب الطب
وان كان غير مسائل الطبيعة على انه يمكن ادخالها في تقسيم النظري
من الطب بناء على ان ادراك هذه الطعوم انما هو بآلة هي جزء
بدن الانسان فقولهم الحرارة ان يقلب في التلطيف حدثت الحرافة
في قوة قوام بدن الانسان يدرك هذه الكيفية اذا تغلب الحرارة
في التلطيف وهذا نقص الخ ونقول الاكيلية في سهولة
الانفعال ثم اقول هذا المنع غير موجه اما اولا فلان الظاهر ان

مانع فمقابلته بالمنع خلاف الآداب وامّا ثانيا فلانه مكابرة
اذ سهولة الالتصاق في الماء ولطافة جوهره وسرعة نفوذه اكثر من الدهن
والعسل وامّا ثالثا فلان المراد بان الدهن والعسل اعسر انفصالا من الماء
ان الماء اسهل انفصالا منهما فان قلت ضعيفة اذ المراد السهولة
بالنسبة فاذ سلّم انهما اعسر انفصالا من الماء ظهر ان الماء اسهل
بالنسبة اليها الخ وامّا قول الجمهور يعرفون الرطوبة بالبلة فهو غلط
في النفس اقول ليس كذلك اذ البلة كما يطلق على ما نقله الشارح
من الشفاء وهو الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم اي الجسم الرطب
على ما صرح به سيد المحققين كذلك يطلق على معنى الرطوبة اي رطوبة الكيفية
وقد نقل الامام من الشفاء ان البلة عبارة عن الالتصاق وهذا هو الرطوبة
الكيفية عند الجمهور ومع علمه الشيخ وبدله صاحب المحاكمات قال المحقق الشريف
في شرح المواقف البلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر
والجفاف عدم البلة عن شيء اي من شانه وقد يطلق كل من الرطوبة والبلة
بمعنى آخر بعد تفسير الرطوبة بمعنى اختاره الجمهور وح فنقول كلام الشيخ
ان الرطوبة قد يقال البلة بالمعنى المذكور اي الجسم الرطب الجوهر الجاري
على ظاهر جسم آخر وقد يقال الكيفية وهي عندنا الكيفية التشكل
وعندهم كيفية الالتصاق والشارح لم ينقل ما بعد ذلك لان المراد
بالبلة هي معنى الرطوبة المفسرة عند الجمهور بكيفية الالتصاق وقد عرفت
ان البلة قد يطلق على هذا المعنى وان اريد اطلاق البلة على معنى مغاير
لما اطلق عليه الشيخ في هذا الموضع من الشفاء ولعله تخيل ان البلة في كلام
الشيخ بالمعنى المذكور في الشفاء في هذا الموضع وهو الذي ذكره الشارح
وليس كذلك فاستقم كما امرت ولا تتبع الهوى الخ وامّا الاول
فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يختلط باليابس بعيد الاستمساك
اقول الاظهر ان يقال لم يتفق عليه الناس انما هو في الرطوبة
بمعنى البلة والجفاف المقابل لها وح يمكن حمل الكلام على الكيفية

على الكيفية على ما هو الظ الخ وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة
واليبوسة اقول يمكن ان يقال بان الاظهر ان ما ذكره الامام ان الامر
هو الكيفية التي يكون الجسم مستعدا للانفاذ في المسالك الضيقة بمعنى
انفاذه فيه والصلابة كيفية بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال في المسالك
الضيقة الخاصة اي عدم الانفاذ ومن المعلوم ان استعداد الانفاذ وعدمه
غير استعداد التشكل بشكل الغير وقبول الاشكال المختلفة وعدمها كيف
وان الرطب يسهل التشكل باشكال مختلفة على ما نقله صاحب المحاكمات
عن الشيخ آنفا وقد صرح بعض الفضلاء بان شعل النيران لا يسهل تشكلها
باشكال مختلفة بطرق مختلفة الاشكال كالتربيع والتسديس مثلا
بل انما تكون دائما على الشكل الصنوبري مع انها قابلة للانفعال
عن الغير والانفاذ الخ لان الاستعداد الشيء من مقول الاضافة
اقول اراد الشارح بالاستعداد الكيفيات الاستعدادية
سواء كانت نفس الاستعداد او ملزومة له لا يكون محسوسة بالذات
لانهم جعلوا الكيفيات الاستعدادية قسيمة للكيفيات المحسوسة
والرطوبة من الكيفيات المحسوسة فظهر الفرق ولعل من جعلها من الملموسات
اراد انها حالات ملموسة بالذات او بالعرض الخ وانهما
ان اللين والصلابة اي قوله وما ذكر في توقيفها اقول النظر
ان قول الشارح الشيخ انما ذكر في اما ما سماه الموجبة الاولى
وحاصل الجواب ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة واما الصلابة
واللين فمن الكيفيات الاستعدادية القسيمة للكيفيات المحسوسة
بل مقتضى ما ذكره الامام وذكر الاشارة في توقيف الصلابة واللين
لتعقل حقيقتها فيكون توقف استعمالها وامّا الرطوبة واليبوسة فلما كانت
من المحسوسات فلم يكن ما ذكر في تفسيرها توقيفا حقيقيا لهما لما مر
ان المحسوسات لا توقف بل توقيفا لفظيا لها وليس المقصود تمييزها
عما يشبهها مطلقا كاللين والصلابة والمقصود تمييزها عما يشبهها عند الجمهور

لهما على ما قررنا ظهر اندفاع سؤال الامام بهذا الوجه واما على ما ذكره
صاحب المحاكمات ففيه ميل الى الفرق والامتياز بينهما في نفس الامر
وليس كلام الامام فيه بل في انه لا يظهر الفرق بحسب تفسير الشيخ
وتحصيل الوجه ان فائدة توقيف الرطوبة واليبوسة بما ذكره الشيخ على تحصيل
التجوز والامتياز التام غير بيّن في امثال هذه التوقيفات فحاصل السؤال
ان غاية ما ذكرت ان الرطوبة جزء مفهوم اللين وهذا بناء على
سهولة التفرق والانفصال من توقيف الرطوبة والاكتفاء بسهولة
الشكل على ما هو المشهور بناء على ان سهولة التشكل ترجع الى سهولة
الانفصال عن التشكل الاخر الذي هو جزء مفهوم اللين على تفسير
الشيخ لا فيه وتحصيل الرابع ان الشيخ ذكر في توقيف الرطوبة
فيه اخذ في توقيف اللين ما يقابله وينافيه وان كان قد ترك
في المشهور فكيف يتوهم من نقل كلام الشيخ في تفسيرها عدم الفرق
وبما قررنا كلام الشارح ظهر ايضا اندفاع ما ذكره صاحب المحاكمات من الانتقاض
على الوجه الاول وكذا ما ذكره آخر بقوله احد التعريفين غير صحيح
لما قررنا ان مدار الفرق والاختلاف على الحاشية التي حصل
عن كلام الشيخ والبناء على ما هو المشهور والرابع على ما هو التحقيق
ورعاية كلام الشيخ والنقل الى القيد المذكور فيه هذا تحقيق المقام
الخ الا ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر
اقول الذي يلخص من كلام الشيخ في الشفاء ان الحرارة
والبرودة ليستا مبدأين للانفعال بالذات وهما مبدآن بالذات
لانفعال آخر سوى التسخين والتبريد والرطوبة واليبوسة مبدآن
للانفعال بالذات اعني قبول التشكل وعسره وليستا مبدأين لفعل
بالذات سوى الترطيب والتيبيس والمراد بالكيفية الفعلية ما يكون
بالذات مبدأ لفعل سوى فعل مثل تلك الكيفية وبالانفعالية
ما يكون مبدأ الانفعال بالذات فيكون الحرارة والبرودة فاعليتين

فاعليتين والرطوبة واليبوسة وهما لا يفعلان فيها فالاوليان
بالنسبة الى الثانيتين فاعليتين وهما بالنسبة اليهما منفعلتان ومن هذا
التفصيل علم وجه قوله ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر
وان تكون الاوليين منشأ الانفعال ايضا كما علم من كلامه فيما سلف
لا علم من كلام الشيخ هكذا ذكره بعض المحققين وههنا فرق آخر
وهو ان الحرارة والبرودة تفعل من غير خلط كما في الجسم الآخر بخلاف
الرطوبة واليبوسة فانهما لا يفعلان بدون الخلط الخ
وفيه نظر لان احد التعريفين غير صحيح اقول يمكن ان يجاب
ايضا بعد ما عرفت التحقيق بانا نختار انه معتبر والمعترض زاد عليه
فتبيين الكلام في الفرق الثالث على الحاشية معه فقال ان الرطوبة
جزء من معنى اللين وفي الرابع صرح بفسادها ذهل عنه المعترض وفيه
مع التباين والتقابل بينهما الخ ولا لكان شيء آلة نفسه
اقول فيه نظر لان الآلة هي الجسم المتكيف بالكيفية من حيث انه جسم
لطيف له حركة ونفوذ لا من حيث انه متكيف بتلك الكيفية
فلا يلزم كون الشيء آلة نفسه بل اللازم كون المحل وهو تلك
الواسطة آلة لادراك ما يحل فيه اي في الكيفية العارضة اذ لا
محذور فيه والاصوب ان يقال ان الجسم المتوسط لو تكيف
بالكيفية المدركة لكان ادراكه الكيفية الحاصلة لكونه مخلوطا بادراك
الكيفية العارضة لذلك المتوسط هذا لكن هذا التوجيه تدل على حكمه كون
المتوسط خاليا عن الكيفية التي كان واسطة في ادراكها لا خلوه عنها
في الواقع ونقل المذكور وانه لكان ادراكه مخلوطا والاولى ان يقال
انا لا ندرك من تلك الواسطة عند فرض عدم الغير كيفية مدركة
فهذا يدل على خلوها من الكيفية مثلا لا يدرك في كيفية الهواء كيفية
مبصرة لا مسموعة ولا مشمومة من غير ان يكون هناك جسم آخر
ولا يدرك من الرطوبة القابلة بذوقه عند خلوها عن جسم ذي الكيفية

المذوقة والنظر ان المراد ان ذلك الوسيط لم يتكيف بتلك الكيفيات
على ان يكون مقتضيات ذواتها لا انها خالية عنها وان متكيف بها اصلا
اذ الهواء هو الحامل للكيفية المسموعة والكيفية المشمومة على المقرر
الا انه ليس مقتضى ذاته بل حدث فيه من جسم آخر وكذا الرطوبة
اللعابية هي الحاملة للكيفية المذوقة بخلاف الابصار لان الهواء
لا يصلح ان يصير محلا للكيفية المبصرة   الخ واما الملموسات
فلا يحتاج الى متوسط فلا يخلو الجسم عنها اقول فيه بحث
اذ لا يلزم من نفي الدليل مطلقا نفي المدلول فكيف يلزم من نفي الدليل
الخاص نفي المدلول فلا يلزم من عدم جريان المحذور المذكور في المبصرات
والمشمومات والمسموعات والمذوقات على تقدير كون وسايطها
متكيفا بتلك الكيفيات في الملموسات ان يكون جميع الاجسام
متكيفة بكيفية الملموسة او انه بطل المقصود بيانه بمجرد ان ليس في الملموسات
هذا المانع الذي قد كان في غيرها لكن تحققها في جميع الاجسام ويحصل
العلم بوجودها فيها بعموم الحس والعرف فتأمل   الخ والمراد
لطلب ما يدل على مهيات العناصر في اقول حمل الاستدلال
على هذا المعنى الغير المتعارف وحمل الباحث له على ذلك قول الشيخ
اورد الصفية في صيغة تدل على فسادات لجهة منها تعلم ان هذا القول
منتشر عن ارسطو وهو معروف لا نبيانها وذلك ظن فاسد اذ مقصود الشيخ
انه اورد الادلة في صورة المشاجرة من حيث انه يخبر الفصل وتزييف
الحجج بتبيها على انه يصلح ان يجعل معرفا لان المقصود من ذكره تزييفه وجعل
صورتها المقررية كيف وقد قال الشيخ اول البحث اراد ان يشير
الى ان العناصر اربعة وتعينها يعني انه اراد حصر العناصر في الاربعة
على وجه يخرج من بيان الحصر تعريف الاقسام اي ما يصلح تعريفها
ثم انت تعلم ان حمل الاستدلال على هذا المعنى بعيد غاية البعد مع ان لفظ
الادلة لا يلائمه وايضا قد صرح الشارح بعد ذلك عند قول الشيخ هذه هي اصول

اصول الكون والفساد بان المراد استقصائه المطلوب قال والجوي
ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى ان انحصار الامور
كان في هذه الاربعة قوله حين يوجد حقيقة مطلق بحر نفس حجة فوق
كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة الى آخر
ما قال وقد نقل الشارح عن الامام هناك بقوله قال الفاضل الشارح
ان حمل الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان
بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصاءات المركبات لا غير بالاستقراء
واما ان وظيفة الحكمة هو التمسك بالبراهين المفيدة لليقين لا بما يفيد
الظن وهذا الاستقراء ناقص لا يفيد سوى الظن فجوابه انهم كثيرا ما
يبنون الكلام على الاقناعيات كما في اكثر المباحث العنصريات
كالرعد والبرق والشهب والنيازك والزلزلة الى غير ذلك انها
براهين انية في الاكثر وثبت خصوصية العلة وتقويلهم فيها على انها
بعض الحدس وبعض القرائن تفيد اليقين فانا لو رمنا اثبات كون نور القمر
مستفادا من الشمس فان اختلاف تشكلات البدرية والهلالية
عند قربه من الشمس والبعد عنها يفيد العلم اليقيني بان نوره مستفاد منها
بضم الحدس وان كان هذا فرقا لا يفيد سوى الظن   الش كما
ان الماء اذا حمي من الملامس المذاب اقول ينبغي ان الاولى
الرصاصية تشتد فليقها بكيفية ما بحاو وحيزه صارت كيفيتها اشتد
من كيفية الماء وربما ولا منقبض لهذا الحكم بالمذاب كما زعم الشيخ
ابو البركات   الش والبس سهولة التشكل لا لرقة القوام اقول
فرق ظ بين قبول الانفصال بسهولة وبين قابلية الاشكال بسهولة
ان يتشكل بشكل المحيط به بسهولة مثل الماء اذا وضع في ظرف
مسدس صار شكله مسدسا واذا وضع في المربع صار مربعا والمثلث مثلثا
في شعل النيران كذلك بل انها اذا كانت على الشكل الصنوبري مما ذكرنا
سابقا لم ينفصل عن الغير بسهولة بوقوعه قوامها   الش ورد على الزيت

المذكور اى من الكيفيات لا بين العنصرية وادام يشرع اذا ذكر سوى النار
الش ما هو اسخن فهو اخف والطف اقول فيه
الحجة تفيد مساوات طرفى القضية فلا يرد بان الموجبة الكلية لا تنعكس
كنفسها فلا يلزم من كون كل ما هو اسخن فهو اخف والطف ان كل
اخف والطف اسخن والعجب مما هو سد اذ ان في قوله لم يكن الهوا
اسخن من الماء لم يكن اخف والطف هو لازم ذلك العكس لانه في قوة
عكس نقيضه ثم انه ينبغى ان يراد بقوله الحرارة تقتضى الخفة والعلم
ان المقتضى ليس الا اياها حتى يفيده التعريف بالجنس ثم لا يخفى
عليك ان كون ما هو ابرد فهو اثقل واكثف على هذا التوجيه
يؤيد ما ذهب اليه ابو البركات من ان الارض ابرد من الماء
الش متولد من اجسام نارية فارقتها السخونة ووجه الاستدلال
ان الانقلاب انما يحصل بين عنصرين اشتركا في كيفية وانطلق ما وجد
نادى على انقلاب النار الصاعقة وفي الصاعقة كيفيات برودة
ويبوسة ولا يكون الاشتراك بين النار وبينها في البرودة فاثبت
من ان النار حارة فثبت انها اليبوسة الش واختلاف
الاثار تدل على تباين مصادرها اقول لمناقشة ان يمنع هذا لزوم تباين
مصادر الحركة لصدور الرطوبة مثلا فانه استحال الهوا مثلا على صورتين
لوجوب تغاير الجهة فيقول يجوز استناد الكل الى الصورة
الجسمية بتغاير الجهات والاعتبارات الش وذلك
لان العارف هو ذلك ينتقض بها اقول هذا وجه اخر سوى على كون
من رقة القوام وغلظه يختلف به حال الحركة من خارج المتحرك واراد
بقوله فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب من الغريبة في الاجسام
ظاهر ان الطلب والهرب الطبيعيين في طرف المنافيات التي تتحرك
عليها المتحرك وايا بالطبع ظاهر والمراد بالاطراف حيث المكان الطبيعي
لذلك العنصر الذي له الميل والحاصل ان الاطراف ما فيه الحركة

الحركة لا المتحرك والشكل واقول الظاهر في كلام الشيخ ان يقال
مراده ان الميل الطبيعى في الطرفين اى الثقيل المطلق والخفيف المطلق
ظاهر مما ذكر في الوسطين اى الاضافيين ثم يرد على حمله كلام الشيخ
ان الحجر الساكن في الهواء يرى من المنار اذا وضعنا يدنا تحته نعلم انه ليس
حمله وثقله المضعف بل اذا وضعنا يدنا تحته فغير الثقل اقرب
بمكان الطبيعى وهو ما اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم على ما ذكره
الامام وانه اذا انفصل بكل الارض والعدم ثم الحركات الطبيعية
يشتد آخرها لحركة ولكن ذلك ليس لقرب من المكان الطبيعى بل لاشتداد
الحركة الطبيعية فظاهر ذلك بان يسقط حجر تارة من راس الجبل الى الوسط
وتارة من مسافة قدرها ذراع او يقال يسقط تارة من راس
الجبل وتارة من وسط الجبل الى وجه الارض الش لان قوما
ذهبوا الى ان العناصر كلها يطلب ما بيانه وان كان مختصا بالاحتمال
الثانى لانه صار مذهبا لبعض دون الاحتمال الاول لكن احتجاجه على …
يبطل الجميع لانه جار في الجميع واقول فيه تامل لانه ذهب
من مرة الى ان الاجزاء المنفصلة من الارض انما تتحرك اليها
لانجذاب كل الارض اياها في الاحتمال الاول ذهب اليه بعضهم اقول
ايضا احتمال آخر وهو ان يقال تلك الاجزاء المنفصلة تتحرك
الى الارض لا لقربها طبعا لكن للجنسية والتشابه لا لطلب المكان
الطبيعى لكن هذا الاحتمال لا يضر في هذا المقام وهو ظاهر ولا في اثبات
المكان الطبيعى للاجسام لان كون الامكنة طبيعية انما يثبت بالبرهان
المذكور لان تلك الاجسام اذا خرجت من تلك الامكنة وخليت وطباعها
متحركة اليها حتى يقال انها تتحرك الى ما يناسبها لا الى تلك الامكنة
اذا خرجت من تلك الامكنة مع ان هذا الاحتمال والذى ذكر بعض قبل
وهما متقاربان يندفعان بما في الكتب المشهورة الخ لان
حصول الصورة تدريجى اقول فان قيل حصول الصورة التى …

الحركة تدريجي لا لحصول جميع تلك الصور التي يقع فيها الحركة ففي كل آن
كان صورة يكون تخصص المادة وتقومها بها قلت هذا مبني على
ما تحققه من مذهب الفارابي ان كل فرد من افراد ما فيه الحركة كان
بالقوة انما يحصل شيء بالفعل في انقطاع الحركة الخ ضرورة
انتفاء الحركة باستيفاء ما فيه الحركة اقول يكفي في تحقق
الحركة تحقق افراد ما فيه الحركة بالقوة القريبة من الفعل لا بعدم وجودها
بالفعل كما ذهب اليه الشارح الى ان يقال ما فيه الحركة فرد واحد سيال
شخصي من اول الحركات الى انتهائها وان كان كل فرد فرض في كل آن
من الانات المفروضة في اثناء الحركات فرضا منفيا بالفعل ويكفي
لتحقق الحركة هذا الفرد السيال سيأتي تفصيله وتوضيحه الخ
هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان انها جزء المركبات في اقول
العالم عبارة عن المجموع ومن المعلوم ان هذا البعض من المركبات
الذي كان مركبا للبعض الاخر داخل في المجموع فيتضح ان بعض المركبات
اركان واجزاء العالم في الجملة كما في الاعتبار بتقييد الاول خرج ذلك
ثم تلك البسايط كما انها اجزاء اولية للعالم كانت اجزاء مشتركة
بين المجموع واشار اليه الشارح بقوله في الاول للجميع وفيه ايماء الى وجه
آخر بتقييد الاول فان تلك البسايط لما كانت محتاجا اليها بالنسبة
الى الجميع كانت متقدمة على ما ثنية بحسب النظر والاعتبار وكان
حساب الكمالات فمنهم من هذا ان المراد بجميع العالم ما كان جزءا
للجميع ولهذا اعترض بان هذا البعض من المركب قد صرح بعيد العالم
الا انه ليس جزءا له بل لمركب آخر قد عرفت مراد الشارح
المحقق الخ واذا تحرك في بعض الاوقات عن المحيط
ففيه ميل الى المحيط هو الثقل اقول هاهنا بحث وهو انه لو كان الهواء
ثقيلا فلا بد ان يكون داخلا اما في الثقل المطلق او الثقيل المضاف
وليس كذلك اما اولا فلحصرهم الثقيل المطلق في الارض والمضاف

والمضاف في الماء والنفي لا يصدق توقف الثقيل المطلق لا توقف
المضاف بشيء من المعنيين عليه وذلك ظاهر والنفي ما ذكره انما هو حيث
قال واعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق
في الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا صريح في ان الماء ليس بخفيف اصلا
ويلزم حينئذ ان لا يكون الهواء ثقيلا لا يقال الهواء وميله انما كان قسرا
اباه والتعريف والتقسيم انما يكون هو الطبيعي لانا نقول قد صرح الشارح
المحقق ان الخفيفين ليس طالبا للمحيط بل المكان الطبيعي والا لكان
الهواء دايما في المكان القسري ولا شك ان الميل الطبيعي لا يكون
الا طبيعيا بل الجواب ان الثقيل كما يصح اطلاقه على ما يكون ميله
وحركته الى المحيط اكثر بان يتحرك اكثر المسافة بين المركز والمحيط
حركته الى المركز وهو الذي هاهنا وقسم الى المطلق والمضاف كذلك
يصح اطلاقه على ما يكون فيه ميل حركة طبيعية الى المركز في الجملة وبهذا الاعتبار
يكون الهواء ثقيلا وكذا الحال في اطلاق الخفيف على الماء وبقيد هذا الاخير
ايراد الخ وح يحتاج بيان الحصر الى مقدمة وهي ذكر الامام فان قلت
الاسس هذه المقدمة المذكورة اذ من يقول بان العناصر ثمانية
او ستة لم يقل بان الامكنة اربعة بل الامكنة على هذا التقدير يكون ستة
او ثمانية قلت الحق كيف لا وسطح باطن كل عنصر يكون مكان العنصر الذي في جوفه
قلت اذ نبت انحصار العناصر في الثقيل المطلق والمضاف والخفيف
المطلق والمضاف والخفيف المطلق ليس الا في مقعر الفلك وكذا
الخفيف المضاف ليس الا مقعر الخفيف المطلق لان الذي جميع حركته
الى المحيط والخفيف المضاف اكثر حركته اليه فعلى هذا مكان الخفيف
المطلق ليس الا مقعر الفلك ومكان الخفيف المضاف ليس الا مقعر
الخفيف المطلق ولو توسط عنصر آخر بينه وبين الخفيف المطلق يكون
اكثر حركته الى المحيط كما لا يظهر بادنى تامل وهكذا في الثقيلين فثبت
ان الامكنة ليست الا اربعا وح لو تحقق هناك عنصر آخر لزم

ملان واحد لعنصرين وذلك بط بالمقدمة المذكورة فان قلت بالبيان
المذكور كما يظهر انحصار الامكنة في الاربعة كذلك يظهر انحصار العناصر
في الاربع ضرورة انه لا يتصور تداخل الاجسام فالحاجة الى المقدمة
المذكورة قلت بالبيان المذكور لا يندفع احتمال ان لا يكون كرة
النار مثلا ليس تمامه ملان الهواء بل ملان العنصرين فيكون مجموعهما
كرة واحدة الخ اقول هذه المقدمة لا بد منها ههنا اقرب
يمكن ان يقال لما قال الشيخ كالنار مثلا لم يقل هو النار وكذا في البواقي فهم
ان ليس مراده انحصار العناصر في تلك الاربع المعينة والا لم يحتج
الى العبارة الثانية وايضا يدل كلامه على ذكره لكان يحتاج الى المقدمة
المذكورة الى البيان الذي قررنا آنفا وشيء من ذلك لم يكن مذكورا
في كلام الشيخ محل الشارح المحقق كلام الشيخ لما هو مقتضى فكره الصائب
ونظره الثاقب على ان المراد حصر العناصر في الاربع لكن لا ماخوذا بعنوان
كونها نارا وهواء وماء وارضا بل ماخوذا باعتبار كونها خفيفا مطلقا
ومضافا وثقيلا مطلقا ومضافا الخ وفيه بعد اقول انه كان يمكنه
بعد لو قيل ببقاء ان في تلك المركب صورها وسوريتها اما لو قيل
بوجودها فيها منكسرة الصورة فلا بعد الخ لا انه انما يكون في
لو انطبق مركز ثقله على مركز العالم وليس كذلك اذ ذاك منفصلا اقول
لا يخفى على احد ان كلام الشارح دال دلالة ظاهرة على ان مرضها قوله
سابقا ان الحجر انما يكون في مكانه الطبيعي لو انفصل بكليته والعدم الميل فيه
حتى ورد على تقدير انفصاله عنه فليس في مكانه الطبيعي وقد حال
صاحب المحاكمات على محله ولا كلام عليه ولا يخفى بعده اذ ح ليس الانفصال
بدخل في عدم انطباق مركز ثقله على مركز العالم اذ انطباق مركز ثقله
على مركز العالم يتصور لا على تقدير انفصاله عن الكل بل على تقدير اتصاله به
الخ وجوابه انه ربما يصير استعداد ذلك [illegible]
اقول فان قلت هذا لا يجري في المركبات المتولدة

المتولدة فان قلت انواعها قديمة فكيف يتقدم الاشخاص عليها زمانا
قلت اللازم حدوث الشخص لا انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص
الحادثة وذلك كتقدم المزاج على كل فرد منها دون انواعها الخ
ونقض المزاج اقول النقض بالمزاج متصور على وجهين احدهما وهو
الذي قصده على ما يدل عليه جوابه ان اولية الصورة لم يتحقق بالنسبة اليه
فلا يخفى سماجة هذا النقض واندفاعه بما ذكرنا فيها انه صدق هذا
المزاج لان حصوله سابق على حصول الصورة وما يتبعها من سائر الكمالات
والجواب الذي ذكره لا يدفع هذا واقول في الجواب عنه ان
كمال كل نوع هو ما يكمل فيتم به ذلك النوع وهذا التعريف لا يصدق
على المزاج بالنسبة الى النوع المركب لتقدم المزاج عليه فلا يصدق عليه انه
يكمل ويتم بذلك النوع وهذا النوع يحصل بعد ان يصدق عليه بالنسبة
الى الانواع البسيطة على ما يشير اليه صاحب المحاكمات وح نقول
لم يخرج بالنسبة الى المركب بقيد المكمل الذي هو المقسم فلا يصدق عليه
انه اول شيء ان اول كمال يحصل في المادة وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من
ان المزاج لو لم يكن من الكمال الاول ولم يكن كمالا ثانيا لزم ان يتقدمه عليه
لو لم يكن كمالا اصلا الخ لكانت النقض لان نسبته حالة في المادة
اقول وايضا اطلاق الصورة على النفس المجردة غير متعارف فيما بينهم
فينبغي بناء الكلام على التشبيه والمسامحة ايضا [illegible]
الا ما هو المراد فتامل فيه الخ وهذا الكلام عند التحقيق
استفسار ومنع على المنع اقول مراد الشارح من عدم التسليم
ليس المنع المصطلح وهو طلب الدليل بل انكاره وابطاله الا انه لم يتعرض
لدليله صريحا بل اوما اليه بقوله فان التركيب والدليل هو المزاج ولظهوره
لم يذكره صريحا الخ والشارح بناه على المقدمتين مشكلتين
الى قوله حتى لم يتوقف الحكم فيها الا على تصور الصورة والكيفيات
اقول فيه نظر لان ما ذكره انما يفيد وضوح نفس الحكم لا تصور الطرفين

ولو كان المراد انفتاح تصور الاطراف لم يحتج الى ذكر الضعفية بل يكفي
تمثل الاطراف بجرمها فتامل   الخ كان الضعف زوال
عرض لا الضعف لا يكون في ذاته اقول   اذا ضعفت كيفية السواد
مثلا فبعد الضعف لا شك انه يبقى جنس السواد وتقوم النوع
بما هي ما تقرر ان الاشد والاضعف بحد الفصل بين الصورة
يخالف الشق الاول وبقوله كان ذلك بطلان الصورة الاضعفها
ان اراد انه بطلان الصورة الاولى والنوع الذي كان فلم
لكن بطلانه مطلقا ثم لان الموضوع ضعف الجنس بالصورة المشتركة
بين الاشد والاضعف وان اراد انه بطلان بعض الصورة
ثم ما سننظره والا لكان المراد نفي الحركة في الصورة مطلقا سواء كان
ما فرد ما فيه الحركة مختلفة في النوع كما في الحركة الكيفية ام لا كما في الحركة
الاينية فيمكن اختيار الشق الاول منع وزنا ويمكن اختيار الشق
الثاني ايضا وبيان ذلك ان الزايل وان كان عرضا بالقياس
الى النوع الذي فرض الحركة فيه لكنه لما كان حصة منتزعة من ذلك
النوع كان ضعيفا لذلك النوع كما ان الزايل في صورة الحركة
في السواد لما كانت حصة متوهمة من السواد انتزعه العقل بمعونة الوهم
من السواد الاشد كان السواد اضعف بل نقول لا معنى للضعف الا
الانتقال من الفرد الاشد الى الفرد الاضعف   الخ فيكون
النوع مقولا بالتشكيك على افراده اقول فيه نظر لانه يحتمل ان
ان يقول نفس احد الشخصين اشد من نفس الاخر لا انه اشد منه
في حصول النوع وصدقه عليهما ولو لزم من الاتحاد في النوع التشكيك
في النوع لزم من الاشتراك في الجنس التشكيك فيه سواء سواء فلزم
عدم الاشتراك بين الاشد والاضعف في الجنس ايضا وهو محال مما مر
الخ لا يكون افراد النوع واحد الا تقرر عندهم ان الماهية
ودخولها لا يقبل الشدة والضعف اقول لو سلم اذا ذكره لاثبات

لاثبات ان تلك الكيفيات المختلفة بالشدة والضعف لا تكون
افرادا لنوع واحد يحصل في صورة كونها افرادا لجنس واحد لكان النوع
لا يكون مقولا بالتشكيك على جزئياته كذلك الجنس على ما عرفت
لكنهم صرحوا بان الاشد والاضعف مختلفان نوعا متحدان جنسا
واليفولوشك ان ما وافقه تحت مقولة الكيف بل تحت الكيفية
المحسوسة والحق ان مجرد كون احدهما اشد من الاخر لا يقتضي كون
المقول عليهما كالنوع والجنس مختلف الحصول بالنسبة اليهما حتى يلزم
التشكيك في الذاتي بل الحق ان نفس هذا السواد مثلا اشد
من نفس الاخر لا انه اشد منه في مفهوم ذاتي او عرضي كما صرح به
بعض المحققين   الخ والجواب الحق اختيار بقاء السواد ذاته
في اقول   معنى ان الباقي يتردد افراد السواد يخفى من اول الحركة
الى منتهاها لكنه بيان على قانونها اضيف اليه من مراتب الشدة والضعف
وان كان عارضا بالقياس اليه لان ذلك حركة في ذات السواد
وهو معنى الحركة في ذات السواد لا ان يكون المتحرك في وجود
من السواد ويغيره بحيث يكون الموضوع منه في كل آن اشد واضعف
من المفروض في الاخر على ما ترتقي اقول   هذا الجواب مما يدل
التفصيل لان المذكور في هذا الشق لما لزم المستقل من جنس ما فيه الحركة
الى جنس المتحرك وما فيه مشتركة بين الدليل وصورة التنقيض فان قيل
من المغايرة بين المتحرك وما فيه من الحركة قلت اولا ان [illegible]
يجعل الحركة في النوع وما فيه افراد فحصل التغاير وثانيا ان هذا الوهم
لكان دليلا بل الحق بعد اختيار هذا الشق ان يقال افراد ما فيه الحركة
كلها موجودة بالقوة على اختياره الفارابي لان المتحرك بالفعل
لا بد ان يكون موجودا بالفعل وما يكون ما فيه الحركة لا بد ان يكون
موجودا بالفعل فليس بلازم على ما عرفت بل يكفي كون المتحرك
متصفا بالمتوسط بين الافراد وذلك المتوسط موجود في الخارج

ونقول بأن ههنا فردا واحدا شخصيا باقيا من اول الحركة
الى آخرها غير قار من مقولة التي يقع فيها الحركة مع انه في كل آن يوجد
فرد آخر بل نوع آخر كما في الحركة الكيفية على ما يقبله العقل ووجود كل
فرد النوع موجودا بالفعل فلم يكن النوع ايضا موجودا بالفعل فلم يتخلف
بالحركة بالفعل لكن يلزم على هذا انه لم يوجد شيء من افراد الحرارة مثلا
في اثناء الحركة في السخونة مع ظهور آثار الحرارة وادراك الحس بها وهو لا نراه
مشكل بل نقول لا بد في كل آن في افراد آخر موجود بالفعل لان المحسوس
في كل آن ما يكون اشد واضعف بالفعل من المحسوس في آخر وكذا الحقيقي
بالنسبة الى الاثار الآخر اللهم الا ان يقال افراد الحرارة كلها موجودة
بالقوة لكن المتوسط بينهما موجود بالفعل لان الحركة التوسطية موجودة
بالفعل فيتحقق تلك الاثار ترتب عليها واختلافها لاختلاف مرتبة
وبعده بالنسبة الى المبدأ والمنتهى واما حديث الاحساس فجوابه ان الحكم
بالاحساس بعد قيام البرهان القاطع على خلافه كما قالوا في رؤية الامور الغير
الواقعة كما في النوع وعند ذلك ظهر اندفاع النقض بالاشكال فتأمل
الخ واذ عرفت هذا فقد تبين ان الدليل الذي استدل
الامام به اقول فيه نظر لان ما ذكره الامام لا يدل على ما ذكره بل انما يدل
على عدم اشتداد المحل في الصورة بحركاته فيها فيقال اذا اشتد المحل في الصورة
بعد الضعف لا يخلو اما ان يكون نوع الصورة باقيا او لا فان لم يبق كان
ذلك بطلان الصورة لا تضعف المحل في الصورة المستلزم بعد زوال
الحال ضعيف المستلزم بقاءها وان بقي كان الضعف بزوال عرض
الى آخر ما ذكره فلا يكون في ذات الصورة كون الاشتداد والضعف
صفة للمحل بناء في كون الشدة والضعف صفة للحال المستلزم
فالحق ان يحمل كلام الامام على هذا ومعنى كون الصورة لا شدة
ولا ضعف ان المحل لا يتحرك في طبقاتها الشديدة والضعيفة لان
الصورة هي المتحركة وح فالجواب عنه على ما يستفاد من الشرح ان تحقق

ان تحقق الحركة يقتضي ان يكون تقوم المحل المتحرك بالحال كما تقرر ان جميع
افراد الحال كانت بالقوة فما يتقوم به من المحل يكون بالقوة ايضا فلا
بالحركة بالفعل وح فقول الشارح فلا خلف في الشدة والضعف هو المحل
والحال بهذا المعنى الذي ابطل الشيخ في مذهبه لانه يرد عليه الجواب
عن دليل الخ ولو تحركت الهيولى في الصورة كان قبل
تبدل الصورة شيئا حقيقة وبعد تبدلها حقيقة اخرى قال السيد المحقق
الشريف في حاشية التجريد وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى
ليست الا شيئا بالقوة لا يتحصل موجودة بالفعل الا بالصورة المعينة
وذلك لا ينعدم الا بعدمها وتعددها وانفصالها وانفعالها تابعة
للصورة فلو كانت في ذاتها متقومة بالفعل لما كانت كذلك والبحث
بعد في ذلك قال اقول في كلام قدس سره اشارة الى انه
يتوجه على هذا الكلام بحث بعد القول بان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة
لا يتحصل موجودة بالفعل الا بالصورة المعينة اقول وذلك بوجوه
الاول ان هذا الوجه فانما يثبت نفي حركة الهيولى في الصورة والجوهر
الاعم في ذلك اذ يجوز ان يكون الصورة النوعية حالة في الجسمية
او في الجسم وتحرك الصورة او الجسم المطلق في الصورة النوعية
ولا كلام في ان الصورة الجسمية والجسم متحصل بالفعل فيمكن له الحركة
الثاني انا لو سلمنا ان المتحرك هو الهيولى لكن يجوز ان يكون قد تحصلت
بالصورة العنصرية بالفعل ثم تحركت في الصورة المعدنية اذ من المعلوم
ان تحصلها بالفعل لا يتوقف على تلك الصورة والا لما وجدت
بالفعل قبل التركيب الثالث انه تقرر انه يتحرك فيها الحركة
فرد واحد سيال شخصي باق من اول الحركة الى انتهائها مثل المتحرك
في الاين له اين واحد مستمر والمتحرك في الكيف له كيفية واحدة مستمرة
لكنه سيال يمكن ان يفرض فيه كيفيات غير متناهية كل منها في آن وتعدد
الافراد والايون والكيفيات انما هو بالقوة دون الفعل فح نقول

يجوز الحركة في الجوهر على هذا الفرض بان يكون متحركة من صورة الى صورة
مستمرة سيالة والموجود منها في كل آن ليس موجودا الا بالقوة والهيولى
انما تتخصص بالفعل بتلك الصورة الشخصية السيال هذا مبني على ان القول
بان الهيولى لا تتخصص بالفعل الا بصورة معينة شخصية لا يلائم ما مر
ان تشخص الهيولى في الصورة كان قبل تبدل الصورة في وارجاع الكلام
التمثيل لا بعض صورة حركة الهيولى في الصورة الجسمية لا يلزم ان تبدل
التشخص لا تبدل شخص وانت خبير بانه لو سلم ما ذهب اليه الفارابي
من جميع افراد ما فيه الحركة كانت بالقوة اندفع البحث الآخر الخ
فقوله المشتدة والضعيفة التي تكون الى قوله لا دخل لها في بحث
الكيفيات من الصورة اقول عدم مدخليته في هذا الاستلزام
ان يكون مستدركا اذ لا شك ان له دخلا في كون الصور النوعية
من الطبائع وهذا هو ملاك الامر في الفصل الآتي فكيف مستدركا
الخ قاله من جهة الصورة ومغلوبه من جهة المادة فتامل
اقول وجه التأمل انه لم يستلزم كون امر واحد موجودا او معدوما
من جهتين وانه مع بالضرورة وايضا الجهة هنا تعليلية لا تقييدية
كما لا يخفى بادنى تأمل فلا يكفي لاجتماع المتقابلة اذ لا بد فيه من اختلاف
المحل بالذات او بالاعتبار بل الحق ان يقال لا فعل و لا انفعال من الكيفيات
بل التي هنا وقائع متصورة زمانا معينا علة تحركات العناصر في الكيفيات
وتلك الحالات تكون سببا لوصول الكل الى كيفية واحدة متوسطة
متشابهة الخ وهذا حمل الكلام على غير مصطلح المتكلم اقول
هذا انما يكون لو كان التضاد في الاصطلاح مختصا بالحقيقي وان كان
ظاهر ما يتراءى من بعض عباراتهم خصوصا في عبارة الشفاء لكن فيه تأمل اذ
اذ التضاد الذي هو اقسام التقابل لو لم يكن بالمعنى الاعم بل اشترط فيه
غاية الخلاف لم ينحصر التقابل في الاربعة وظاهر ان التضاد الذي هو احد
الاقسام هو المصطلح والقول بان المقسم هو التقابل بالذات

بالذات وهو لا يتناول التضاد بالمشهوري غير الحقيقي بل لا يصدق الا على
اذ المتقابلين بالذات انما يقال المتقابلان بالواسطة ولا يبعد ان يمنع نفس
كون الخلاف بينهما في الغاية اذ لا تم اقول قوله ان بين
السواد والبياض تضادا وغاية الخلاف اراد به ان بين السواد الشديد
وبين السواد الضعيف تضادا وغاية الخلاف باعتبار دخولها تحت جنسيهما
وهذا الجواب غنية مذكورة في حواشينا على الشرح الجديد للتجريد الخ
والجواب ان تحليل المركبات يدل على انها ممتزجة في العناصر اقول في الجواب الخ
منع كون القول بالمزاج مبنيا على اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربع
بل اثبات المزاج لكن بالتنويع الآخر على ما فصله وقوله وهي لا يحصل الا بها
لا دخل له في الجواب بل فيه افادة احتمال ان العلم بالاستحالة ثبت
ايضا وليس مدار الجواب على ان اثبات المزاج موقوف على بيان الاستحالة
لكن بيان الاستحالة لا يمكن بالدليل المذكور ولا يتوقف على اثبات المزاج
على ما هو المتراءى من العبارة اذ حينئذ يلزم دور ظاهر اذ ما ذكره في اثبات
الاستحالة من انه يحصل كيفية متوسطة على ما في الشرح متشابهة
على ما في شرح الشرح هو بعينه القول بالمزاج على القول بالاستحالة والقول
بالاستحالة على ما حرره موقوف على القول بالمزاج لزم الدور ويمكن
التوجيه الذي ذكرنا لا يلائم ما ذكره الشارح بعد هذا في القول الاول حيث
قال فقد تبين لك معنى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة
اللهم الا ان يقال مراده ان صدق القول بالمزاج مبني على صدق القول
بالاستحالة لان العلم به مبني على العلم بالاستحالة المزاج لا دليل عليه
الخ وانما ذهبوا الى ذلك اما الى افلاطون اقول
يمكن ابطال كل من الانقلاب والاستحالة لكل من الحكيمين وذلك
بان يقال لا يجوز انقلاب الهواء نارا مثلا لامتناع صيرورة شيء شيئا
وكذا يمنع ان يصير الماء سخنا لاستحالة حدوث شيء لا من شيء
وانما حصر صاحب المحاكمات كل واحد من الانقلاب والاستحالة لكل

الآخر لان احد الحكمين بالانقلاب الصق والآخر بالاستحالة الشـ
مما نص عليه اهل الصناعة اقول لا حاجة اليه برد البرد ان تلك
وتعلقها ... ان الرأي الاول وانت خبير بانه مع ما فيه من التعسف
وهو الخلط بين الرأيين مما لا فائدة فيه لان القائلين بالرأي الاول
جوزوا ان يصير ما هو مغلوب غالبا عند الحس بل هذا مذهبهم
الشـ لان السخونة تستلزم التخلخل اقول التخلخل الحقيقية
بالذات وكون التخلخل مترتبا عليه بلا واسطة شيء آخر ومن ظهر صحة قوله
لان السخونة تستلزم التخلخل ولا يرد انه يستلزم شكه وكذا ظهر صحة
التفريع بقوله فحركة الشديدة فيه تامل الشـ ومن هو بارد
لا يتصعد بالطبع اقول هذا لا يلائم مذهب الكمون والبروز
اي الرأي الاول وكان الكلام في ابطال الرأي الثاني وهذا وقع
من الشيخ حيث قال والبارد من لا يتصعد بنفسه الشـ الفاضل
الشارح ان الجسم البارد بالطبع الحجر اقول ايراد الامام الشيخ
مبني على حمله ما فوق على ما يوضع الجمد والمتبادر مما يوضع فوق الشيء
ان يكون الشيء تحته ولهذا فسر الجسم البارد بالطبع وهذه مناقشة
تندفع بتغيير اللفظ وانه لو قيل ما وقع على ما فوق الجمد كان يبرد بالجمد
لا يكون ان يقال انه بارد بالطبع على ان هذه المناقشة غير مضرة في كلام
الاستدلال وفيما ذكره من ان ما يوضع فوق الجمد برد بالطبع
من غير ان يتصعد الجمد اعتراف بجواز الاستحالة اذ لا شك ان الجسم
ليس بارد ابدا قبل ان يوضع على الجمد وبعده صار باردا جدا فلو كان باردا
بالطبع فذلك فما على سبيل كون الاجزاء الحارة وبروز الاجزاء
الباردة وذلك مما لم يذهبوا اليه بل هذا رأي جماعة اخرى وسيبطله
بقي ان يكون على سبيل الاستحالة وان الجواب الذي ذكره الشـ
غير تام اذ للامام ان يقول وضعه على الجمد يعني الطبيعة على ابراز الكيفية
الملائمة للطبيعة الشـ ونبابه من حيث تعلقه بالعناصر اقول

اقول لا يخفى ما فيه من التكلف ويمكن ان يقال الكلام كان في المزاج
الذي كان من جنس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وهذا البحث في كيفية استحالة النار والفلتو مناسب للمزاج من حيث
جنس الكيفية المحسوسة وغير مناسب من حيث النوع ولعل هذا اقرب
مما ذكره الشـ الشـ فان الفاعل السواد هو الذي يفعله
لونا اقول الاولى التمثيل بالاعراض لان اللون جنس السواد
وليس من السواد وليس من الصفات الذاتية الا ان يقال الشـ
من فاعل شيء بتوسط ذات الشيء اقول وذلك بان يكون الذات
علة تامة وما علا فاعل في ذلك الشيء اما تبعا او جديدا وتاثيره
في الذات فان هذا الجعل متعلق بالذات بالذات وبلوازمه بالعرض
والدليل على ما ادعاه الشـ من ان الذات ليست مستقلة بالتاثير
في اللوازم ولو كان كذلك لكان الشيء الواحد فاعلا وقابلا بالقياس الى الشيء
الواحد وذلك باطل على ما يخفى ثم كلام الشيخ في النمط الخامس مبني
على الاحتمال الثاني من الاحتمالين اللذين ذكرناهما وهو ان الجعل لا يتعلق
بتلك الصفات بالذات ويمكن تصحيح كلامه هنا ان الجعل بالعرض يحمل على
الوجه اقرب مما ذكره التوجيه كلام الشيخ الخ وهذا غير مستقيم
لان خروج مزاج الانسان من الاعتدال الحقيقي انما هو الى جانب البرودة
لغلبة الثقيلين عليه ولهذا كان مكانه الطبيعي مكان الارض فالمراد
من قول الشيخ حار ان حمله اما يلان الى الافراط ما كان بالقياس
الى باقي الاعضاء كما يشعر به قوله الاخر ما في البدن وبهذه الحرارة
الغالبة يقرب من الاعتدال قربا ما وان الظاهر والحرارة ما تنبت
النفس وغلبة الخفيفين على الارواح لا يا في قرب الثقيل الخفيف
جدا الى المبادي اذ الغلبة انما هي في الساوي لا القريب من الثقيل وما
بل اقول غلبة الخفيفين عليه اقل من غلبة الثقيلين على الاعضاء
مع انك قد عرفت ان الحقيقي لا مناسبة لتعلق الجرم لكن التقليل

[illegible]

ثم أقول في الجواب الذي عليه هو أيضاً فليس بحق لأن الكلام
حمل الكلام على الاعتدال النوعي لكن يقول إن ما ذكرتم في الاعتدال
النوعي يجري في الاعتدال الشخصي نظيره فكما أن الاعتدالية نوع مزاج
الأنواع صار سبباً لفيضان النفس أن حقيقة عليها كذا القول بأن الاعتدالية
مزاج الأشخاص سبب لفيضان النفس عليها لا على عضو آخر هو القلب
وكون المزاج لفيضان النفس مزاج حقيقي جميع البدن لا ينفع إذ كما
أن اعتدالية المزاج صار علة لفيضان النفس فكذلك المزاج من جهة مناسبته
للنفس فكذلك ينبغي أن تتعلق النفس أولاً بما يكون مزاجه أكمل
لأن مناسبته لها أتم فإذا لم نعتبر المناسبة أصلاً فلا يتم كلامكم وإن اعتبرتم
في الفيضان فينبغي اعتبارها في الأول النوعي وكذا في الشخصي ولا يمكن
أن يقال القلب يخلق قبل الأعضاء فلعله هو المرجح هنا وفي قوله
أعني جميع أمزجة الأعضاء فائدة وهي أن المراد من مزاج الأنواع مثلاً
حيث قال إنه أعدل الأمزجة ليس إلا مجموع أمزجة الأعضاء إذ لكل
عضو مزاج مخصوص مخالف لمزاج الآخر وكان من مجموع الأجزاء يحصل من
الاعتدال وحدة حقيقية متحققة بالآثار واللوازم فكذلك لمجموع أمزجة
الأعضاء يحصل وحدة حقيقية وهو المراد إذ قيل إنه أعدل وإلا
بل لا بد مع ذلك من أن يكون الممتزج محلاً لتصرف الصورة أقول
بهذا يندفع إيراد أورده بعض المحققين وهو أن فيضان الصورة
أو النفس بعد المزاج لو كان من جهة وحدته ناسب المبدأ ينبغي
أن يفيض النفس على البسيطة ثم قال فإن قلت
عدم الفيضان على البسيطة لأنه يجتمع فيه كيفيتان فاعلة ومنفعلة
فالجواب أن في صورة الامتزاج أيضاً يحصل كيفيتان أحدهما متوسطة
بين الحرارة والبرودة والأخرى بين الرطوبة واليبوسة إذ من المعلوم
بالضرورة أنه لا يصدق على كيفية واحدة أنها حرارة ورطوبة بل يصدق
عليها أنها حرارة وبرودة بالقياس إلى الطرفين وهو حق وإن كان

النمط الثالث في النفس الأرضية والسماوية

وإن كان الظاهر من عبارتهم أن المزاج كيفية واحدة بين الأربع
وهو آخر ما تيسر في النمط الثاني ... ليس إلا معنى النفس الأرضية
أن يكون صور المعدنيات والبسائط نفوساً سيجيء في كلام الشيخ معنى مشترك
يصلح أن يكون معنى النفس وهو مبدأ صدور أفاعيل ليست على وتيرة
واحدة عادمة للإرادة فلو كان معنى النفس هذا لم يلزم دخول الغير
في النفس ولا خروج جزء منه وقد تقرر في موضعه أن الهيولى جزء من الأركان
الخ لكنه لم يعرف ذلك الأمر باعتبار أن صورة لأنه
يعني أنه لو عرف النفس باعتبار أنها صورة تقتضي إعادة التناسب
أن يكون الجسم بمعنى المادة وليس كذلك لأن الصورة توجد بدون
حالة بل أنها عرفت باعتبار أنها تحصل وإليه الإشارة بقوله وإنما عرفت
باعتبار أنه كمال طبيعته ناقصة جهة تحصيلها ومحصلها ذلك الكمال
وفيه إشارة أيضاً إلى أن لفظ الكمال إنما يؤيده حمل الجسم على الجنس
لأنه معنى مبهم ناقص محتاج إلى الكمل وأما المادة فهي محصلة بذاتها ولا تحتاج
إلى المحصل فهذا وجه آخر لحمل المذكورة أنما قال نوهم لأن المفصل
الأسود يشترط بنفس صورة سواء كان حالاً أم قابل سواد كان كلياً
أم لا ومن حقه الشرح بأن هذه العبارة تجري بين النوع والشخص
أقول لا يخفى سخافة الوجه الأول وأنه مناسب لفظ الكمال
مشترك بين الجهتين أن حمل الجسم على الجنس وحمله على المادة
وذلك لأنه كما أن الجسم بمعنى الجنس باعتبار إبهامه ناقص يحتاج
إلى المحصل مرفع الإبهام كذلك الجسم بمعنى المادة ناقص باعتبار ترتب
الآثار واللوازم المستندة إلى الصورة فهو ناقص محتاج إلى الانضمام
بل الحق أن يحمل الجسم على المادة لأن النفس ليس حاله ذلك الأمر
باعتبار أنه فصل بل باعتبار أنه صورة تفيد الكمالات الثانية
إذ من المعلوم أن النفس النباتية في صورة النباتية التي هي مبدأ فصل النبات
لا فصل النبات وكذا النفس الحيوانية هي صورة النوعية للنفس الأرضية

الجوهر المجرد الموجود في الخارج بوجود منحاز لوجود البدن وقد صرح بذلك الشيخ
في فصل بيان المركبات الثلث حيث قال والمركبات ثلثة اذ الصورة
لا نفس لها وتسمى معدنيا وصورة وهي غاذية ونامية ومولدة تتحرك حركة
ولا حركة ارادية وتسمى نباتا وصورة هي نفس غاذية ونامية
ومولدة تتحرك وحساسة ومتحركة بالارادة وبهذا كان المراد بالنفس ذلك
الامر باعتبار انه صورة لا مطلقا فينبغي ان يكون المراد بالجسم المادة
لا الجنس قوله فليس المراد بالآلات الشامل للجسم
على اجزاء مختلفة لفظا بل معنى وقوى مختلفة اقول ولو ان ذلك
لم يحتج الى تقييد الجسم بالطبيعي احترازا عن الصناعي اذ تقييد الآلات يخرج
صور البسائط لذلك يخرج صور الاجسام الصناعية ولا تذهب عليك
ان قوله يخرج صور الآلات احترازا عن صور البسائط وصور المعدنيات
وصور الاجسام الصناعية دون ان يقول احترازا عن فضولات الآلات
ان كان ما مهدناه فتامل قال الشيخ ما معناه ان لم يكن مستبصرا يحتمل
ان يكون ما موصوفة وح كان لفظ لم للاشارة الى عدم الغفلة ولا يتابعه
وان يكون نافية وح كانت اشارة الى الغفلة وعدم الاثبات
ما نقل عن الامام حيث قال اذ ذاك هذه القضية وهي انا نذكر
انفسنا حالة النوم والسكتة عند تموج الاعضاء فيه فوت الحالة
الاولى من الحالات الاربع الخ قوله وكونه صحيح الجسم
والعقل لئلا يوديه مرض فيشغله عن نفسه انت خبير بان هذا غير ما ذكره
الشيخ فاله جعل فائدة اشتراط صحة العقل سلامته لذاته ولاشتغال
بالمرض ذكره في بيان فائدة الصحة للبدن والكل وقد يتوجه عليه ان هذا
مخالف لما هو المشهور في ان النفس لا يغفل عن ذاتها دائما وكذا يتوجه
على ما ذكره الشيخ من التنبيه لذاته ويفهم منه ان عدم العقل قد يغفل
عن ذاته ولا يبعد ان يرجع هذا بان المراد من الغفلة والذهول
من العلم الحضوري ليس الا عدم الالتفات الى المعلوم في ذلك العلم

بذلك العلم ونحن نعلم انه كثيرا ما قد لا يلتفت الى ما هو معلوم لنا علما حضوريا
كصفات النفس وقد صرح بهذا لا باشتراط الالتفات في العلم الحضوري
بعضهم وكيف والمشهور ان الالتفات في زمان واحد الى شيئين
محال فتامل قوله والاول ضعيف اقول اما بيان الضعف
في الحجة الاولى من الحجة الثالثة على الدعوى الاولى ان الملازمة المشار اليها
بقولهم فان ما لم يحصل له شعور به فوميت وليس نحن لنوعه اذ حال السكتة
والنوم الغالب كثيرا ومس الولم ولا يدركه وكذا الملازمة والمشار اليها
بقوله ولو علم نقيضي ولم يتسلط الى النفس اذ قد يتسلط ويتقبض
من ادراك الشيء المولم والملذ من غير ان يحصل له التصديق بانه مولم
وملذ كيف والحيوانات العجم يحصل به الالم واللذة وعند المحققين
لا تصديق لها واما بيان الضعف في الحجة الثانية فلان قوله وهو ح
لاستحالة الجمع بين المثلين منظور فيه لان اجتماع المثلين المستحيل
ان يوجد في محل ثالث وههنا يوجد احدهما في الآخر وايضا لا محل لوجود فيها
بل يوجد احدهما بوجود عيني والاخر بوجود ظلي فهذا الفرق يعطي التمايز
بين المثلين ولم يلزم رفع الامتياز وهو الدليل على امتناع الاجتماع
وكذا قوله ولانه ليس احدهما حالية والاخر محلية اولى من العكس ثم
اذ يتحقق الترجيح من جهة الوجود العيني وكذا قوله واما ان يكون عبارة
عن صورة حقيقية تلك الذات ثم اذ العلم بحصول الشيء بوجهه لا بذاته
كما هو المشهور ان تصور الشيء بالوجه هو تصور الشيء حقيقة والعلم به
وح لا يتوهم اجتماع المثلين اذ الحاصل في النفس هو صورة الوجه الكاشف
في الماهية والمراد العلم والمعلوم بالذات انما هو التصور بالكنه وكذا قوله
لكن تصور الشيء عند نفسه ليس تجيء ان يتبدل بالغفلة اذ لا بد في العلم
الحضوري من غير التفات النفس الى المعلوم ولهذا قد تغفل النفس
عن صفاتها ولا نفسها الا بالبراهين بل قد تنكرها ولا تثبتها اصلا الخ
فلان الاوليات لا يمتنع ان يختلف حالا اقول والنفس

[illegible]
[illegible]

ليس على المستدل بيان ان مقدماته بديهية او نظرية بل يكفيه كونها معلومة
وصاحب المحاكمات لم يذكر وجه الحط في التزييف واقول وجهه
ان الدعوى لما كانت بديهية فلا يضرها الايراد على المذكور في صورة
الدليل وايضا كلام الشارح في ان حكم الامام بكونها برهانية يبعد الى دعوى
ذلك بعيد وما ذكره صاحب المحاكمات ان ما ذكره الامام في الدليل
في كونها برهانية بعيد ولا يلزم منه بطلان الدعوى والوجه فيه الرجوع
الى الوجدان الخ فنقول ان الشيخ قسم الباطنة الى ما يدرك
بوسط والى ما يدرك بنفسه ليس المراد وانما قسمها على كلام الشيخ
مما يتبادر منه ان الشيخ قسم الباطنة بتقسيمين احدهما الى العقل
والى القوى الباطنة وثانيهما الى ما هو بوسط والى ما لا يكون بوسط
والمراد بالوسط الوسط في الفعل لا في ما يستنبط منه الفعل المعتبر
بالوهم والتنبيه في هذا الفصل نفي احتمال ما يكون بالقوى الباطنة غير النفس
مطلق وكذا احتمال ما يكون المذكور هو النفس بواسطة نفي احتمال ما يكون
المدرك هو القوى الظاهرة والنفس بلا واسطة ثم نفي الاحتمال الاول
في الفصل الثالث فبقي الثاني وهو المطلوب واقول في هذا التوجيه
امور اولا فلان المتبادر من كلام الشارح انه جعل في كلام الشيخ
اشارة الى الوهمي المذكور وهو حالة الانزعاج او الخفقة فيتوجه بالحالة
السابقة عليها ليس للذات كانت مدركة فيها والغفلة انه اشارة الى الحالة
الحاضرة اي حالة التخاطب وثانيا فلانه ان اريد بالمدرك ما يكون
حقيقة لا واسطة في الادراك كما هو الظاهر لم يلزم من نفي كون المدرك
هو المشاعر الظاهرة والقوى الباطنة هو ان يكون العقل هو النفس لا بقوة
غير نفسه على ما ذكره الشارح بجواز كون القوة واسطة وآلة في الادراك
لا انها مدركة وايضا كلام الشارح وما بعده مثل ذلك صريح في ان القوة الا
آلة وواسطة لا مدركة وايضا لا يصح قول الشارح لان المدرك
في الوهمي لكان غافلا عما يغايره اذ المفروض ان القوة وهي المدركة

وهو المدركة والشيء لا يغاير وان اريد اعم من ان يكون مدركا او آلة
للادراك حتى يدخل العقل والقوة فيتوجه ان كون القوة الاخرى آلة
للادراك لا يقتضي كون المدركة فلا يتم الاستدلال بقوله لان المذكور
في ذلك الوهمي لكان غافلا عن ما يغايره على عدم وساطة القوة الاخرى
للادراك ثم كيف يدعي كون آلة الادراك لا بد ان يكون مدركة
مع ان النفس مدركة المحسوسات بالآلات مع ادراك الجزئية
وكذا لا يدرك المبدا اي الذي هو فاعل الصور والادراكات
وثالثا لا يلزم من نفي كون القوة الاخرى آلة هي كونها مدركة فلا يلزم
كون المدرك هو النفس بذاتها ورابعا فلان الدليل يبقى به كون
القوة الباطنة مدركة سواء حمل المدرك على المدرك الحقيقي او الاعم
يلزم منه نفي كون المدرك هو المشاعر الظاهرة سواء حمل المدرك على المعنى
الاخص او الاعم فلا يحسن قوله فبقي ان يكون ذلك الادراك
بالمشاعر الظاهرة ۹ وايضا لم يتوجه الشارح لتصحيح التوزيع في قول الشيخ
فبقي ان يدرك ذلك او على ما سبقه لانه لما استدل على نفي الافتقار
الى الوسط دون الافتقار الى القوة الاخرى فلا يتوجه الا في تقرير
في كلام الشيخ اي ما ظننت يفتقر الى وسط والى قوة او اراد بالوسط
ههنا ما يتناول القوة الاخرى والحق ان يحمل كلام الشيخ على نفي كون
المشاعر والقوى مدركة بالمعنى الاعم بان اريد بالمدرك في كلامه على المعنى
الاعم والدليل على نفي كون المدركة بالمعنى الاعم القوة الباطنة انا نعرف
انفعال الحواس عن الادراك في الفرض المذكور فلم يبق الا القوة الباطنة
مدركة ولا آلة لكن يبقى الامر الثالث على حاله وايضا لا يبعد ان
يقول في الفرض المذكور ان سلم كون تلك القوى غافلة عن الاحساس
لا عن مطلق الادراك نفسه ليس بطريق الاحساس بل يكون
على نحو العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها في تقسيم القوة الباطنة
الى ما لا يكون بوسط الى وسط لا في النفي لا يحسن ادراك القوى

انما يكون الجزئيات ولا يكون هناك نسب ووسط لا انه لم يثبت
بعد ذلك فتم ما هو ما عندي في كشف هذا البحث على سبيل التحرير والتنقيح
الشارح والفاضل المحشي نسب كلام الشيخ في هذه الفصول
الى التطويل واعلم ان الامام جعل المدعى في الفصول الثلثة هو ان ذات
الانسان غير اعضائه وان انه غير قواه بجعل ما يجيء بعد ذلك وجها في
الفصل الثاني مستدركا محضا فتعلق مقصوده من نسبة التطويل
الى كلام الشيخ ذلك فلذلك ان يورد عليه بان المدعى ليس مجموع
ذلك من كون الاصول والفصول الجاية ليستدرك بعضها بل كون ذات
الانسان مغايرا لاعضائه وقواه البدنية فلا تطويل على انه لو جعل الدعوى
مجرد كونه مغايرا للاعضاء ولا شك ان ما ذكره الامام اخيرا ذكره
الشيخ وبه يحصل مقصود الامام فقول الشارح وهذا هو الذي قرره
الشيخ ان اراد به انه عينه فلا فرق رأسا فيما بينه وان اراد انه
عينه في المآل فلا ينافي استحالته على التطويل وقوله ليت
شعري ما يريد اقول في الجواب مشترك بين الدليلين
وصورة النقض فان المسلم هو ان في الفرض المذكور لكن غفلنا
عن ادراك الاعضاء بعنوان انها اعضاء لا بعنوان مدرك مخصوصة
فان قلت ادراكه للاعضاء انما هو بالاحساس وفي الفرض المذكور
انتفت الحواس عن الادراك قلت المسلم في الفرض المذكور انتفاء
الحواس عن الاحساس لا عن الادراك مطلقا اذ ادراك الحواس
نفسها ليس على سبيل الاحساس بل على سبيل الحضور كما يقولون في ادراك
النفس ذاتها ثم ان اردت ان يستدل على ان العلم الحضوري انما يتعلق بالمجرد
دون المادي والامام في مقام المنع على الاستدلال فتأمل الخ
لانها وان حصلت طبيعة نوعية الجسم لكنها لا تقومه ان النفس
المجردة لا يكون مقومة لنوع الجسم الآلي اذ كل منهما داخل تحت
جنس آخر ولا يتوهم من النفس المجردة والبدن مركب حقيقي له

حقيقي له وحدة حقيقية يحصل نوع الانسان وتقسمه بالنفس المجردة
اقول فيه نظر لانه قد تقرر ان الجنس هو المادة لا بشرط
شيء والفصل هو الصورة المأخوذة لا بشرط شيء والمحصل لطبيعة النوع
ليس الا الفصل فلو كان محصل طبيعة نوع الانسان هو النفس الانسانية
كانت مقومة لنوع الانسان والانسان مركب في الخارج منها ومن البدن
والتركيب الذهني بازاء التركيب الخارجي ومالي وصفه حتى انه في الذهن
عبارة عن الجنس والفصل وفي الخارج عبارة عن المادة والصورة
بالمعنى الاعم والجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة الخ
انما خص اللمس بالذكر لما حاصله ان التخصيص باللمس لان الدليل لا يجري
في غيره اقول وفي تقرير الشارح نوع مساهلة اذ قوله اذ الادراك
انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر انما يتم اذا اريد بالانفعال
الحركة المدركة ناشئة عن فيضان صورة المدرك ومعلوم ان قبول الصورة
المدرك لا يقتضي المخالفة بين المدركة والمدرك في الماهية نعم الادراك
باللمس يقتضي ذلك لانا لا ندرك باللمس ما يوافقنا في الحرارة
والبرودة مثلا والرطوبة واليبوسة وقوله اقول بان المدرك
لعله هو عرض المزاج لكنه باطل لان المدركة لا بد ان يكون امرا متحققا
باقيا وهو بخلافه اذ لو كان المزاج شرطا للادراك وشرط
الادراك يجوز ان لا يكون واحدا بالعدد ونظير ذلك
انهم لم يجوزوا كون الماهية الصورة علة فاعلية للهيولى وجوزوا كونها
شريكا بها شرطا لتأثيرها على ما مر في الحكمة الالهية الخ
لما قال وقال ان غرض الشيخ من هذا الفصل هو اسناد الافعال
اقول في هذا التوجيه خلاف ما في كلام الشارح لانه قال
انما غرض الشيخ من اسناد الافعال المنسوبة الى النفس الاستدلال المذكور للحركة
والادراك تعرض بذكره في الفصل الثالث بهذا الفصل والغرض المهم
ذكره على ما حرره هو انه انما استدل على وجود النفس في الفصل المقدم

بالحركة والادراك دون الافعال النباتية لتبين لك ان تلك
النفس هي انت فانك لا تشك في وجود ربط بين الفعلين فلك
ان تشك في وجوده في الافعال النباتية فلك الى ان تشترك بنوع
من البيان ثم قال ولم يذكر النطق لان مرتبته غير مبنية الى ان يبين
فجعل النطق من قبيل الافعال النباتية من جهة عدم تنبيه منها ثم صار المقام
مظنة ان يقال لم استدل على النفس بالمزاج مع ان المزاج لما يتنازع
فيه فاجاب عنه بانه وقع لرد ما يعتقد الى آخر ما قال قوله السؤال الذي
يوجه الى جوابه هو ان الاستدلال بالمزاج ليس استدلالا بالفعل
البين الثبوت للنفس كالادراك والحركة مع ان الاستدلال
انما يكون بالفعل البين الثبوت على ما ذكرت آنفا لان المزاج
ليس من الافعال مع انه ذكرت من ان الاستدلال انما هو بالافعال
سيندفع بما اجاب به صاحب المحاكمات الخ وتحقيقه الجواب
ان السؤال المشهور ان النفس الجامع المتقدم على المزاج نفس الابوين
والمتأخر عنه نفس المولود اقول فيجاب بان انه
بالدليل على ان مزاج المولود مغاير لنفس الابوين فحاصل الدليل
يرجع الى ان الجامع المتقدم مغاير للمتأخر فمن قال بان المزاج هو النفس
يقول بان مزاج المولود عين النفس للمولود بمعنى ان كل ما ينسبونها
الى الروح مغاير للمزاج ويسمونه باسم النفس تنسبها الى المزاج نفسه
ولم يقل احد بان مزاج المولود عين نفس الابوين ولم يبلغ
لان يتوهم احد ذلك حتى يحتاج الى نفيه وايضا من ذلك الجواب
لا يطابق السؤال الذي اورده الشارح اذ المذكور في السؤال هو انكم
يقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامع لاسطقساته
فالكلام في جامع الاسطقسات التي هي النفس الحيوانية لانه جامع
اجزاء النطفة وذلك في كلام الشارح ما يظهر بعد ايضا من ذلك
حيث قال في ان النفس وبالجملة فالنقض على التقديرين على ان يكون الجامع

على ان يكون الجامع والحافظ شيئا واحدا حاصل لان المزاج
محتاج الى شيء آخر هو النفس او نفس اخرى التي نقول الشيخ
في الشفاء والاشارات مخالف لما ذهب اليه الشارح الفاضل ههنا اي في شرح
الاشارات اقول يبين المراد ان المخالفة من جهة قوله الجامع لاجزاء
النطفة نفس الوالدين لعدم المنافاة بين كون جامع اجزاء النطفة نفس
الوالدين وبين كون جامع الاسطقسات بكون الانسان نفس الحيوان ذلك الانسان
ضرورة ان النطفة ليست هي البدن بل المراد ان قوله ثم يبقى ذلك المزاج
في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس يخالفه ما ذكره الشيخ
لانه لو كان المدبر هو النفس الام فلم يكن الجامع الا واياه ولذلك
ان يحمل كلام الامام على ان لنفس الام مدخلا في التدبير المذكور ولا يتنافي
ذلك كون المدبر حقيقة نفس ذلك البدن ولكن بمعونة من نفس
الام ولا شك ان لنفس الام مدخلا في ايراد الغذاء الى بدن
المولود ضرورة ان نفس المولود ما دام كان في البطن لم يكن
مستقلا في التربية وتلقي ما حرر بها يندفع مخالفة كلام الامام في الشرح
لكلام الشفاء والاشارات وكذا يندفع ما ذكره الشارح بقوله
وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج الخ واما ما ذكره بقوله
وان كانت بالقوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الحادثة
للنفس فيرد عليه انه يجوز ان يكون المصورة قبل حدوث النفس آلة
لنفس الام ثم بعد حدوثها صارت آلة لها على ما ذكره صاحب المحاكمات
ويمكن ان يجاب عنه بانه لو كان كذلك لزم توارد فاعلين
طبيعيين على ذكره وهو لا ثم يمكن ان يقال بعد حدوث الحادث وقبل
المحدثة وتعاقب فاعلين طبيعيين يلزم وعليه جواب الشارح
لان الالات والقوى التي كانت آلات لنفس الام صارت
آلة للنفس الحيوانية وكذا بعد حدوث النفس الناطقة صارت آلة
لها ثم اقول بما ذكره صاحب المحاكمات من ان المصورة

كانت حادثة لنفس الام لانه اندفع التدافع وبين كلام الامام حيث
قال في الشيخ يبقى ذلك المزاج وتدبير نفس الام وقال نقلا من الرسالة
الجامعة لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظة الى قوله
وبالجملة فان تلك المادة يبقى في تصرف المصورة فتقبل الى
وتبين من ذلك ان الجامع لاجزاء الغذاء ربية في اندفع بما قرره الى الخ
من الجانب التنافي بين كلامي الشيخ ولا يرد عليهما ما ذكره على كلام
الامام من حيث لزوم التفويض اذ لا يبقى المدبر السابق مع الاتفاق
في كل مرتبة وكذا الا ترى ان المصورة كيف حدثت قبل النفس
وكيف فعلت بذاتها اذ لم يذكر في هذا التقرير تلك المصورة ويرد
على جواب الشارح ان ما ثبت بالدليل هو مغايرة المزاج الواقع
في كل مرتبة ويجوز ان يكون عين النفس الواقعة فيها بمعنى ان كل
ما تنسوها انتهى الى تلك النفوس المتعاقبة نسبها في الى المرتبة
الواقعة فيها ولا يخفى جريانه في تقرير الامام اذ لا فرق كثيرا بينهما
فتأمل واقول يمكن ان يقال المذكور في الدليل على مغايرة
النفس والمزاج امران احدهما ان الجامع غير المزاج لانه متقدم عليه
وثانيهما كون الحافظة غيره والسؤال انما اورده في المقام الاول
ما ذكر في الجواب عنه يجعل صحته واستدلاله من جهة كون الحافظة
متقدما على المزاج المستمر مدة وان حافظة المزاج الشخصي ومن
المزاج لا بد ان يكون شيئا متقدما على المزاج المستمر فلان غير ذلك
المزاج باقيا معه فلم يبق المزاج السابق فلا بد ان يكون شيئا
غيره واما لانه يجوز ان يكون هو المفارق فسافقط لانا نعلم بالضرورة
ان ذلك الحافظ لا يكون شيئا غائبا عن الجسم كما لو في اثبات
الصورة النوعية فتأمل السبع الوجه العلامة التي نبيدها
غيره الفروع بينه ليس المراد ان هذه الهيئة من الصورة الادراكية
لان صورة الادراكية العالية انما ترتسم في القوى على رأي الشيخ وحج قوله

فاتصاف النفس بانها عاقلة من قبيل قولهم زيد مجهول الخ
ذهب جمع الى ان ربما ينفك الادراك عن الحركة اقول
هذه العبارة من قبيل وصف انفكاك من الموصوف ويدل على ما ذكرنا انهم فسروا
الازم بانه يمتنع انفكاكه لا ما يمتنع انفكاك الملزوم عنه وان كان قد يفسر
بذلك ايضا الخ والغاية مقدمة على ذي الغاية ولا احتياج
الادراك ان الحركة في اقول ان اراد يكون الحركة غاية
للادراك اي علية غائية لان الحركة علة غائية لفعل الادراك في المدرك
فيرد عليه ان الادراك ليس فعلا للمدرك واثرا من اثاره بل الادراك
اما كيف او انفعال او اضافة وليس من مقولة الفعل ولو سلم فلا شك
راجع وجدانه ان ادراكه الملايم ليس مسبوقا بادراك الحركة اليه
بل نفس الحركة اليه مسبوق بادراكه وان اراد ان ايجاد العالم والادراك
من المفارق كان علة الغائية بصورة الحركة ففيه ان افعال المفارق
ليس معللا بغاية راجعة الى السافل والا لزم استكمال العالي بالسافل
وذلك باطل على ما سيجيء في المقصد السادس ثم يرد على قوله امكن انفكاك
الحركة الارادية وليس في اثبات انفكاك الحركة عن الادراك
بمعنى ان توجد فيه الحركة بدون الادراك على ما استعمله رده وقيل
قوله واحتياج الادراك الى الحركة وعدم احتياجها الى الادراك
اذ الكلام في الحركة الارادية لانها التي يذكرها الشيخ هنا وبصدد
بيان تقدم الادراك عليها ولو سلم ان ادراك الحركة فلا غاية
للادراك الملايم وغيره في الجملة فلا نسلم انه علة غاية له مطلقا حتى يلزم
احتياج الادراك الى الحركة وعدم تحققه بدونها والاصوب
ان يقال معنى قول الشارح ولذلك لم يمكن اثبات مدركا انه لما كان
فائدة الادراك والحكمة المترتبة عليه الحركة الارادية لم يمكن اثبات
مدركا انه غير متحرك بالارادة ثم حمل كلام الشارح على انه وجه اخر لتقدم
الادراك على الحركة بناء على ان فائدة الشيء مترتبة عليه متأخرة

عنه لا يلايم قوله والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر الخ
وان كان نفسه متقدمة على الادراك فلا اقول الاظهر ان يقول
التقدم بحسب الوجود الاصل اولى بالاعتبار من التقدم بحسب الوجود
الظلي وبيانه ان التقدم بنفس وجود الطبايع في الاعيان حقيقة الخ
ترجيح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام اقول فيه بحث
لانه اذا كان تقدم الادراك على الحركة محققا على ما استقر عليه راي
الشارح فلم يكن الادراك والحركة الارادية متساويين في المرتبة
فلم يحتج الى اخذ الحركة الارادية في حد الحيوان ولم يتضح قول الشارح
والحق انه لا يتقدم احدهما على الآخر من هذه الجهة وكذا قوله وذلك يجعل
مبدء فصلين متساويين في المرتبة ويمكن الجواب بان الفصل
اي ما قام مقام الفصل الحقيقي ليس هو الحركة والادراك بالفعل
والا لم يكن الحيوان عند عدمهما حيوانا بل صلاحية الحركة وصلاحية
الادراك لانهما لازمان للفصل الحقيقي للحيوان غير منفكين عنه
وكون الادراك متقدما على الحركة لا يستلزم كون صلاحية
الادراك متقدمة على صلاحية الحركة فليتأمل وربما يناقش
على ذكره الشارح من ان ما ذكره علة غائية للادراك انه لو كان
كذلك لم يتضح قولك والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من الجهة
اي بحسب الطبع اذ لكل منهما على هذا التقدير تقدم بحسب الطبع
على الآخر وجه التفصي ان ان يتقدم احدهما على الآخر بحسب الطبع على الاطلاق
هذا القدر كاف فيما قصدناه لانه يمكنه ح ان يقول ان اراد
بكل ادراك في قول الامام ان يقول كل حركة ارادية مسبوقة
بادراك بدون العكس الكلي اذ لا شك انه قد تحقق الادراك
بدون سبق الحركة عليه فيتقدم نوع الادراك على نوع الحركة
بدون العكس اقول وهذا يكفي لتقدم بحث الادراك على الحركة
الخ في عبارته انهما مبدء فصلين مسامحة وبين

مسامحة اراد بالمبدء مبدء الاشتقاق والانتزاع مبدأ العلة
فلا يرد ما اورده ارادة بالفصل ما يقام مقامه بناء على ان الذاتي
لا يكون مشتقا على ما تقرر في موضعه الخ بحصول نفسها في العقل
لا بمثالها اقول ما ذكره انما تدل على ادراك المجردات
بحصول انفسها عند العقل وليس في الكلام ما يدل على ان الحصول في العقل كلمة
في عبارة صاحب المحاكمات ان وقعت بمعناها لم يصح وان وقعت
موقع كلمة عند يتوجه ان الحصول بنفسه عند العقل كما هو مصرح به عبارة
عن العلم الحضوري فقوله ما ذا التصور كما قالوا يلزم حصول الحقيقة
الواحدة بعينها في محلين منظور فيه اذ لو كان العقل بحصول نفس الشيء
عند العقل لا يكون هناك حلول الخ فهو تعريف بالاخفى
فان النوع اخفى اقول الاصوب ان يقال فيلزم ان لا يكون
منعكسا على ما هو الظاهر من كلام الشارح وما ذكره يرد عليه ان الاخفى
انما يلزم ان يكون اخص من الاعم لو كان العام ذاتيا للخاص وهو ممنوع
فيما نحن فيه لا يقال العام مطلقا لكونه اكثر افرادا كان اظهر مفهوما
من الخاص لانا نقول يجوز ان يكون الخاص اظهر بالنسبة
الى العام من جهة اخرى فلا يلزم فساد هذه في تعريف العام ولو سلم
فنقول سيجيء ان هذا التعريف لفظي وفي التعريفات اللفظية يجوز
يجوز تعريف الشيء بالاخفى مفهوما ولا يتوقف معرفته على معرفة
الموقف الخ لحصول الصورة الخيالية في الحس المشترك
اقول فيه بحث ان هذا الكلام مشعر بان التخيل يكفي حصول الصورة
في الخيال ولا يلزم حصولها في الحس المشترك وهو خلاف تقريرهم ويمكن
الجواب بان المراد بيان الحضور عند الحس الذي ليدخل في الادراك
سواء كان كافيا ام لا وهنا بحضور عند الحس المشترك الذي بحصولها
في الخيال الخ مدخل الادراك التمثلي فتامل الشارح ان كان
الادراك مستفادا من خارج ظاهره ان الامر الذي يكون منشا

الذاتي لا يكون مشتقا

بحصول الصورة وح يكون ادراك المجرد داخلا فيه مع انه لا حاجة فيه
الى الانتزاع على ما يصرح به فينبغي حمل الكلام على ان الخارج النفس
وهو المتقل اللازم في الانتزاع وخلافيه واستفادة الامر الخارجي
مثلا على تقدير ان يكون حصول الشئ في الذهن متميز بحصوله في الخارج
كما ان الصور النجار سرير الصنعة وادراك المجردات الخارجة
عن النفس صفاتها داخل في قوله اذا لم يكن فليتامل ثم
لاتحادهما في الحقيقة واللوازم والعوارض والثاني بطل اقول
لا يلزم الاتحاد في جميع العوارض واللوازم بل في لوازم الماهية وعوارضها
اذ المثال موجود لوجود ظلي غير اصيل فلا يكون معه ما كان من لوازم
الوجود الاصيل وعوارضه وكذا لا يلزم اجتماع المثلين المحيل لانه انما يكون
مستحيلا من جهة لزوم ارتفاع الامتياز والتمييز بينهما بالكلية وههنا
احدهما موجود بوجود اصيل والآخر بوجود ظلي متمايزان بخلاف
ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة منه
اقول فيه بحث لانهم اختلفوا في ان المعلوم بالذات هل هو
الصورة الذهنية ام الامر الخارجي فذهب الشيخ والفارابي الى الاول
وصرحا به في تواليفهما وذهب اكثر المتأخرين الى الثاني وميل الشارح
والامام اليه كما يظهر به في ذيل هذا البحث من ان المعلوم هو زيد
الخارجي لا الصورة الحاصلة فيه ولم يذهب احد الى ان المعلوم في الموجودات
الخارجية هو الموجود الخارجي وفي غيرها الصورة الذهنية كما يستفاد
من كلام صاحب المحاكمات ثم معتقد الفريق الاول ان المعلوم
بالذات هو الموجود بالذات في الذهن وما هو موجود بالذات
هو تلك الصورة المرتسمة وان الامر الخارجي فانما هو معلوم بواسطة
ان الصورة المطابقة له موجودة في الذهن وايضا كثيرا ما يدرك
ما لا وجود له في الخارج المدرك ح ليس الا الصورة الذهنية كما في البرهان
والوجدان يحكم بعدم الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا خارجيا

مطلب في تحقيق المعلوم بالذات

خارجيا وبين ما اذا لم يكن ومعتقد الفريق الثاني على ما يستفاد
في كلام الشارحين انه لا شك انا اذا ابصرنا زيدا كان المبصر هو زيد
لا الصورة المنطبعة في الجليدية وغيرها فانها ليست من المحسوسات فضلا
عن ان يكون من المبصرات وايضا قالوا ليس لنا شعور والتفات
الى الصورة الذهنية بل انما هي مرآة لملاحظة الامر الخارجي اقول
وايضا المنكرون بالموجود الذهني وارتسام الصورة قائلون بالعلم
والادراك وقد تصدى بعض المحققين من المتأخرين للتوفيق
المذهبين ومحصل ما افاده في ذلك انا اذا ادركنا شيئا
فلا شك انه ليس لنا التفات الى الصورة الذهنية من حيث انها
قائمة بالذهن متشخصة بتشخصات ذهنية بل الى الماهية الحاصلة في ضمنه
بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن ومن نقول من قال
بان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية اراد بها الماهية الموجودة
في ضمنها فان اطلاق الصورة على الماهية المعلومة شايع وقد صرح به
صاحب المحاكمات ههنا ومن قال بان المعلوم بالذات هو الامر
الخارجي دون الصورة اراد بالامر الخارجي مقابل الصورة من حيث
انها صورة الى الماهية المذكورة فلا منافاة وبه يعلم ما قررنا حال
ادلة الطرفين اقول ويمكن توجيه التوفيق بوجه آخر بحمل
الخارجي في كلام المتأخرين على ما يقابل الصورة من حيث انها صورة على ما نقل
آنفا او على الموجود في نفس الامر بناء على ان جميع الماهيات
موجودة فيها لانها تصلح ان يصير موضوعات لقضايا ايجابية صادقة
وكيف يذهب عاقل الى ان المعلوم هو الامر الخارجي بالمعنى الاخص
مع علم كل واحد بانه كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج وانه
لا شك ان القصد والالتفات الى الماهية الموجودة في ضمن الصور
الذهنية بالذات وكذا لا شك ان الموجود في الذهن اصالة
وبالذات هو تلك الصور المرتسمة فيه وان هو الماهية موجودة

في ضمنها فمن قال ان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية اراد بالمعلوم
بالذات ما كان موجودا في الذهن وقد عرفت انه الصور لا شك فيه
لاحد ومن قال بان المعلوم هو الامر الخارجي اي ان الماهية
الموجودة في الذهن في ضمن الصور اراد بالمعلوم بالذات ما كان المرئية
ملتفتا اليه بالذات يتوجه اليه القصد اصالة ولا خلاف في ان
المذكورة فلا خلاف في المعنى فاحفظ هذا التحقيق عسى ان ينفعك مطابقة
في مواضع الشك والجواب عن الاول بان من الصور ما هي
اقول يمكن الجواب عما ذكره الامام اولا بوجوه ثلثة
احدها ما ذكره صاحب المحاكمات اولا وثانيها ان نختار ان بعضها
من الصور كانت مطابقة فكانت علما وبعضها غير مطابقة فكانت
فلا تكون بعض الصور جهلا فلا يلزم من الشق الاول ليس محذورا
بل هو واقع وثالثها انه على تقدير تسليم الاشياء من الصور لم يكن
غير مطابق للخارج بل كلها مطابق للخارج فلا نمنع كون الادراك
اضافة ح وان لم يمكن عدم تحقق المدرك الذي هو طرف تلك
الاضافة اذ المدرك على هذا التقدير يكون موجودا البتة لكن تحقق
مانع آخر منه وهو ان الاضافات ممتنعة الوجود في الخارج على ما تقرر
في موضعه واختاره المحققون ومنهم الشارح واذا امتنع وجود النسب
والاضافات في الخارج فامتنع وصف الادراك بالمطابقة على تقدير
كونه اضافة اذ المعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق بالماهية
اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن استفادة الجواب معا من كلام الشارح
فالجواب الاول من قوله بان من الصور ما هي مطابقة للخارج اي العلم
ومنها اي غير مطابقة للخارج هي الجهل فمن اختيار الشق الاول
والتزام ما لزمه الامام من كون بعض الصور جهلا اذ الكلام في مطلق
الادراك يتناول العلم والجهل وثانيها من قوله فاما الاضافة
الى آخرها افاد لكن لا يخفى على الناظر ان سوق الكلام لا يلائم ذلك على
الجواب

على الجواب بل المحول اما على الاول فلان قوله فاما الاضافة
تتمة الكلام واما على الثاني فلان قوله ان من الصورة الى
المطلب وهذا هو الظاهر ثم اقول على الجواب يتوجه انه
ان فسر العلم بالاضافة لم يعتبر المطابقة وكون الادراك علما
الاتحاد في الماهية بل له ان يفسر الجهل بمعنى آخر بل على ما اختاره الشارح
من ان العلم لا بد ان يكون مطابقا للخارج بمعنى الاعيان المقابل للصورة
الادراكية مطلقا لم يتحقق المطابقة بهذا المعنى في العلوم التصديقية
بعين ما ذكره اذ النسب التي هي متعلقاتها غير موجودة في الخارج بهذا المعنى
والحق ان المراد بالخارج ههنا ما هو خارج عن ذلك الادراك بالعلم
والجهل هو بمعنى نفس الامر واطلاق الخارج على هذا المعنى شائع
في كلامهم وعلى تقدير الشارح حيث قال فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة
علما ولا جهلا هو وفقدانه ظ اذ لا يستلزم ما قرر ليس الا عدم كون الادراك
بمعنى الاضافة واما كونه جهلا فلا ولعله ذكره استطرادا هذا
هو تحقيق ما ذكره الشارح ويرد على ما ذكره صاحب المحاكمات
لانه نبه عليه بقوله فيما سيأتي ان هذه العبارة تدل ظاهرا على حصر الجهل
في عدم مطابقة الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية ولو سلم عدم دلالتها
على الحصر فلا اقل من عدم دلالتها على ان الجهل قد يكون بعدم مطابقة
الصور الذهنية للامور الاعتبارية الخ اذ لو كانت موجودة
لزم ان لا يكون المدرك الا موجودا في الخارج لا يخفى على الناظر
ان الظاهر من تقرير الشارح ما اشار اليه يرد على ما قرره ان كون
المدرك لا يكون موجودا في الخارج مما التزمه الامام في هذا الشق
حيث وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وبنى عليه
جواز كون الادراك مطلقا هو الاضافة فلا يمكن دعوى فساده
بل الظاهر ان ما اشار اليه ان يجعل قوله لامتناع وجودها في الخارج
اشارة الى ما اختاره من ان الاضافات غير موجودة في الخارج

ولا نزم الشـ ثم كون الصور الادراكية التي كانت منشأ الانكشاف
للاشياء ليست عندنا مشوّرة فانها غائبة عنا سواء كان مجردا
او جرمانيا من رمل القرورنات وكيف يمكن ان يقال نحن عالمون
بعلوم غائبة بالعقول او ما يختار ولا حاجة الى تخصيص الادراك
بالتعقل وتخصيص ما قدم من الصور الادراكية بالاجرام على ذكره الامام
على سبيل التمثيل ويرد على قوله فالادراك ليس تلك الصورة
بل هذه الحالة انه لم لا يجوز ان يكون الادراك تلك الصورة
بشرط مقارنتها بهذه الحالة وقد تساهل في قوله فاستبعاد انطباع الكبير
في الصغير ومنشاؤه اسقاط كلام الشرح في البين وفي قوله لانها لا تحتمل
ولا ما لا تشابه الصغيرة مساحة او العظم او القصور عن حواشي المقادير
الخ بل بملاحظة الف ذراع فكيف يكون بنصف ذراع
اقول ويمكن الجواب عنه انه يجوز ان يرتسم من اعظم المقادير
مقدار صغير ويكون ذلك المقدار الصغير بازاء اعظم المقادير وكان
مراده بهذا علة هذه النسبة ما كان اصغر من الاعظم يرتسم منه
ما كان اصغر من فرضنا من المقدار بالنسبة المذكورة وهذا لكن نقول
لا شك ان كل مقدار عظيم يمكن فرض ما هو اعظم منه ويمكن تجزئته هكذا
ومن المعلوم انه لا يمكن ان يزيد مقدار الصورة المرتسمة الى غير النهاية
بل يرد ومن الماشيا ذي محل القوة انقطع عند هذه المرتبة انشكل
امر الادراك الخ وهذا الجواب ليس كما ينبغي اقول
يمكن الجواب الاول ان ليس مقصود الشـ بهذا الجواب منع مادة
لا يراد بل ليس كلامه الشـ على خصوص تقرير الامام حتى اورد
لزوم كون المحل مستديرا او اشارة الى الجواب الى اسم الحرارة
ومن ان الحاصل صورة لا عينها وان كانت الصورة مطابقة مطلقا
واراد بالوجود العيني الذي يترتب عليه الاثار او ما هو الخارجي حقيقة
او ما يحذو حذوه والخارجي في ترتب الاثار وان كان ذهنيا كالوجود

لوجود الصور في الذهن اما وجود الشيء في الذهن بصورته فلا
فيوجب الادراك لا الاتصاف والاول يوجب الاتصاف
لا الادراك الا اذا التفت في التعبير اليه فيصير مدركا لكن
بالعلم الحضوري لا الحصولي وعلى ما قررنا يندفع لزوم النقض بلوازم
الماهية بالمعقولات الثانية حيث لا يتصور هنا وجود خارجي
للصفة والجواب عن الثاني انه منع واسند الجواز بكون ما حصل
فيه الاستدارة الشخصية او ما حصل فيه الاستدارة مطلقا
وفيه ان المحل في الحقيقة تشخص الذهن من جهة الاستدارة
فان فرق بين التشخيص الذهني والخارجي كان رجوعا الى الجواب
الى اسم اللهم الا ان يقال المراد بالمستدير ما حصل فيه تشخص
من الاستدارة دون التشخص الذي هو الصورة الذهنية
لماهية الاستدارة وفيه تكلف لا يخفى الخ والجواب
الثاني والثالث اقول يمكن توجيه كلام الشرح بان معنى
كلامه انا لا نسلم ان الحار ما حصل فيه الحرارة واي شيء كان بل كان
قابلا لانفعاله عنها واتصافه بها والحاصل ان استعداد المادة شرط
للاتصاف ومحل القوة ليست قابلة للاتصاف ولا نعني بذلك
كونها قابلة بحصولها فيها فان حصول الشيء في شيء مطلق لا يكفي للاتصاف
بل لا بد مع ذلك من قابلية ذلك المحل للاتصاف والمراد
بالانفعال الاتصاف وايضا الحلول الذي يكون منشأ الاتصاف
هو الحلول الذي يكون المحل خاليا عن ضد الحال بهذا الحلول كحلول الحرارة
في الجسم العنصري فلا يكون هذا اجتماع الضدين وليس الحرارة
في القوة المدركة بهذا الحلول وخال عن الحلول كل ضدها فيها عند
تصورهما معا فاذا اكتفينا في الاتصاف بمجرد الحلول ولم يشترط
الخلو عن الضد لزم اجتماع الضدين عند تصورهما معا وهذا السند
منع المذكور الخ قال الامام الحجة التي ذكرها الشيخ بنتيج

الا ان المذكور حاصل في الذهن اقول يمكن منع لزوم هذا البعض
من الدليل فان الدليل المذكور انما دل على ان المذكور لا بد ان يكون
موجودا في غير الخارج واما انه لا بد ان يكون موجودا في الذهن
المدرك فلا يلزم من الدليل بجواز ان يكون ادراكنا الاشيا
وجود الماهيات وجودها وحصولها في المبادي العالية وهذا اولى مما ذكره
من ان معنى الادراك حصول صورة مرتسمة وحصول اضافة
وح لا وجه للاحتجاج على انه اضافة لان حقيقة ما يحصل من لفظ العلم
والادراك في الذهن هل هو الصورة او الاضافة وهذا كالنزاع
في ان حقيقة الانسان هل هو الحيوان الناطق او غيره اذ من المعلوم
ان حقيقة العلم والادراك ليست امرا اعتباريا محضا حتى لا يتصور
فيه مثل ذلك النزاع بل لا يكون حقيقة الا ما اعتبره العقل
فتامل الخ واما اقول لا شك انا اذا ادركنا شيئا
اقول لا يندفع ما ذكره الامام بهذا التوجيه اذ يرد عليه انه لا يلزم
مما ذكر الا ان معنى الادراك تميز المذكور عند العقل وظهوره لا
ان الادراك عبارة عنه فليس بلازم ثم لا يخفى ما في تقريره
من عدم الفرق بين الحصول والظهور والتميز وان الامر فيه هين
الخ والجواب بالفرق بين حصول العرض لموضوعه
اقول فيه نظر لان هذا الجواب على وجهه انما يتجه لو امرّ
الامام الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الحال فيه ادراكا
حصوليا واما اذا اقيم الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد في الجملة
كالنفس مع انها مدركة للصفات القائمة بها فلا يتمشى هذا الجواب
بل الحق في تقرير الجواب على ما يطابق عبارة الشرح حيث قال
ان الادراك هو حصول الصورة للمدرك للشيء على الاطلاق
ولم يقل حصول صورة المدرك ولا حصول الشيء على الاطلاق لان
حصول السواد للجسم ليس هو حصول للمدرك اذ ليس من شان الجسم الادراك

الادراك وان كان هذا تعريفا لفظيا للادراك بعد معرفة المراد
من المدرك لم يتوجه حصول الدور والحاصل انه يرد ذلك لو كان
تعريفا حقيقيا اذ ح لا بد من حمل المدرك على معنى الشيء الذي الصفة
فيصدق على الجسم اما اذا عرف المراد منه وهو معنى لا يصدق
على الجسم فلا يلزم ما ذكره ولفظ الصورة لا يدل على ان المراد ما ذكره
اذ الصورة قد تطلق على الامر الخارجي اذا كان معلوما ولا يبعد ان يقال
اشار الشارح في تقريره الى جوابين احدهما مختص بالادراك
الحصولي على ما هو الظاهر حيث كان الكلام على تقدير ان ترتسم الصورة
في المدرك وتوجيهه ما قرره صاحب المحاكمات وثانيهما عام
مادة الاشكال على وجهها واشار الى الاول بلفظ الصورة والى الثاني
حيث قال للشيء على الاطلاق الشارح والجواب ان المبصر
هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اقول هذا الجواب انما يصح
على مذهب من قال ان المبصر بالذات كالمعلوم بالذات هو الامر الخارجي
واما من قال بان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لا الامر
الخارجي ولهذا يرى المبرسم اشيا لا وجود لها في الخارج اصلا
ولا يمكن تحقق الابصار حقيقة ثم لا يتحقق المبصر اللهم الا ان يقال
يكتفى كلامهم بالعالم المطابق فالجواب على مذهبه انه يحتمل ان
هو ان يريد المبصر في الخارج مبصر في الجملة اعم من ان يكون بالذات
او بالعرض واما انه مبصر بالذات فغير مسلم والسند حدوث البرسام
وحمل كلام الشيخ عليه يحتاج الى الزيادة تكلف فتامل الخ
والمراد من الغواشي الغريبة العوارض التي تلحق المادة بسبب الوجود
الخارجي اقول حمل الغواشي الغريبة على ما يختص بالعوارض
الخارجية والباعث له على ذلك ما سيذكره الشارح حيث قال معنى
تجريدها انه يكون تلك الحقيقة التي اتصاف بها بغير الاشتراك
منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية لكن هذا التفسير لا يلائم

كلام الشارح حيث لم يستثن الا لوازم الماهية ولو كان لوازم الوجود لكن
ما وجدها في الذهن فينبغي ان يقول لوازم الماهية ولوازم الوجود الذهني
لا يكون غريبة والنقض لا يوافق ما سيجيء ان الشارح جعل قول الشيخ
لا يلزم مرتبة من الماهية تفسيرا للواحق الغريبة النقض التفرقة بين اللواحق
الذهنية والخارجية بان الثانية غريبة دون الاول كما سيجيء تحقيقه
الم ولا يمكن ان يزول والغريبة يمكن لذاتها اقول قال
في الشفاء في بيان قوله والغريبة يمكن ازالتها فوقتا ما ان قول الشيخ حيث قال
وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيه في الشيء غريبة مشوبة عن الغريبة
يختص بحال الاحساس لم يتوجه ما ذكره من قبل الامام من النقيض
ولا يخفى على الناظر في الشرح ان مراده رحمه الله ما ذكرنا فتامل
الشيخ واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص
لا يخفى على الناظر ان الشارح من هذا الكلام انه ذهب الى ان الانسانية
موجودة في الخارج ومتصفة بالاشتراك في الخارج لان كلامه
مبني على ان هو كلي مشترك ليس هو الصورة العقلية الموجودة
في الذهن فمعروض الكلية والاشتراك هو الامر الموجود في الخارج
ولهذا قال الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص وان كان
يمكنه توجيه كلامه بان معروض الكلية عنده هي الماهية المعلومة
الموجودة في الذهن بصورتها ومقصوده نفي الكلية عن الصورة
الحالة في الذهن على ما اشرنا اليه ولهذا كان حاصل الجواب
ان تلك الصورة الشخصية الحالة في النفس وان كانت
جزئية من حيث صورة شخصية حالة في نفس جزئية لكن الماهية
المعلومة بها الموجودة في ضمنها مع قطع النظر عن الارتسام في الذهن
وما يعرضها هناك من جهة الارتسام كلية لكن الشارح نقل كلامه
على ما هو الظاهر اذ تمام الدليل على ان الموصوف بالكلية والاشتراك
من حيث انه متصف بها ليس موجودا في الخارج وليس مقصوده

مقصوده ونفي وجود الطبائع في الاعيان كيف وهو مخالف لما سيجيء
في النمط الرابع ومناف لما هو الواقع ولما استقر عليه رايه على ما صرح به
في مواضع غير معدودة في هذا الكتاب وغيره فهذا قال ولان الانسانية
المتناولة لهما من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما معينة
بالمباينة والنقض هذا الدليل لو تم يدل على نفي وجود الطبيعة مطلقا لا يتم لان حاصل
ما ذكره ان الموجود هو انسانية زيد وانسانية عمرو وان تلك الحصص
وانسانية زيد تغاير انسانية عمرو فالانسانية المتناولة لهما لم توجد لانها
لو وجدت فاما ان توجد في كل واحد منهما فالانسانية المقصودة في زيد بعينها
التي توجد في عمرو ولو وجدت في مجموعهما معا بان يوجد بعض منها في زيد
وبعض آخر منها في عمرو لم تكن الانسانية موجودة في شيء منهما بل الموجود
في كل واحد منهما جزء منها لا نفسها فلم تكن موجودة من حيث هي متناولة لهما
موجودة اي في كل واحد منهما فهذا الدليل كما ترى لا ينفي الا وجودها بعينها
في الخارج بصفة التناول والاشتراك ولا ينفي وجودها فيهما الا بتلك
الصفة اذ على تقدير وجودها فيه لا بتلك الصفة لا يلزم ان يكون الموجود
في احدهما الموجود في الاخر بل وجودها في الخارج بان صارت متحدة
مع زيد نوع اتحاد ووجد بوجوده وكذا صارت متحدة مع عمرو ووجد
بوجوده كما لا يلزم ان يكون زيد بعينه عمرا لا يلزم ان يكون المتحد باحدهما
هو بعينه المتحد مع الاخر والتحقيق ان الكلي لا يوجد في الخارج بوصف الكلية
والاشتراك كما مر بل الموجود في الخارج هو زيد وعمرو والفرق بين مذهب
من قال بوجود الطبائع في الاعيان ومن نفى وجودها ان من قال بوجودها
قال انها صارت متحدة مع الشخص اتحادا ما لكن اتحادا ما بالذات
لا بالعرض ووجوده موجودة من غير علة في حد ذاته انسان وحيوان ناطق
وما به يكون زيد زيدا حقيقة هو الحيوان الناطق ومن قال بنفي الطبائع
في الاعيان فهو بالحقيقة ينفي كون هذه المفهومات صادرة عين زيد
حتى توجد بوجوده ولم يجعل زيدا في حد ذاته حيوانا ناطقا على الحيوان

ان طرق هذه من الوصف الذاتي في الحقيقة وكان تسميتها بالذاتي
بمجرد الاصطلاح ولعلهم اصطلحوا على ان المأخوذة من الذات ذاتي
كما ان المأخوذة من العوارض عرضي وقد صرح بذلك بعض المحققين
من المتأخرين هذا هو ما ذكره الشارح فظهر ان ما فهم صاحب المحاكمات
من كلامه وهو انه ينفي وجود الطبائع في الاعيان ليس مما ينبغي ان
فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد ؟ اقول في الجواب
بحث اما اولا فلان كونها متعلقة بكل واحد من الناس هي الكلية
بعينها فلا معنى لقوله انها من هذه الحيثية كلية واما ثانيا فلان حيثية كونها
صورة واحدة في عقل زيد علة لكونها جزئية لا قيدا في موضوع الجزئية فيختلف
الموضوع بالقياس اليهما ومن المعلوم ان الجزئية لا تعرض تلك الصورة
اذا اخذت به مقيدة كونها صورة واحدة في نفس زيد والجواب
ان مراده حيث تعلقها لكل واحد منفية تعلقها او ما يجد وصورة ما هو
بقيد في موضوع الكلية ومن كونها صورة ما هو قيد بالموضوع فعبر عنها
بلازمها مسامحة ثم اقول لا يظهر في الجواب عن هذا الاشكال
ان يقال ان الكلية والجزئية قد تكون بمعنى المطابقة وموضوعها الصورة
العقلية وقد تكون بمعنى الاشتراك الحالي وموضوعها المعلوم الحاصل
في الذهن والمعترض جمع بين الكلية بمعنى المطابقة والجزئية المقابلة
للاشتراك الحالي لان كون تلك الصورة حالة في نفس زيد ان تقتضي
كونها غير محمولة على كثيرين ولا ينافي كونها مطابقة للكل بمعنى ان الحاصل
من كل واحد منها اثر متحد في النفس بل الجزئية المقابلة لها انما تعرض
للصور الخيالية والوهمية الحسية بناء على ان الصورة الحاصلة من زيد
مثلا في الخيال غير الحاصل من عمرو فيه واما الصورة الحاصلة من زيد في العقل
فهي بعينها الحاصلة من عمرو فيه كما سر فيه لان العوارض الشخصية
لا تسقط في الاول وتسقط في الثاني وبما ذكرنا في شرح كلامي الشارح
والاتمام في الجواب عن الايراد الاول ظهر ما هو المقصود فيها واما

واما الجواب والاتمام عن الايراد الثاني فهو ان المتصف بالتجريد
ليس تلك الصورة بل الماهية المعلومة بها وقد عرفت ان لوازم الماهية
هذه داخلة في الفواشي الغريبة التي لا بد في تعقلها من التجريد عنها فلازمه
القول بتجرد الماهية عن لوازمها في الخلف ولعل مراده بتجريده
ان العقل يلاحظها مجردة عن جميع العوارض وبغيرها كذلك واذا لاحظ
في الوضع يحو فيه واما الجواب الثالث فهو ان الطبيعة المتصفة بالكلية
معنى الكلية مجردة عن اللواحق المادية الخارجية ولا يشترط تجردها
عن جميع عوارضها حتى ما في ما ذكره وقد عرفت ان هذا التفسير لا يلائم
لا يلايم والاصوب ان يفسر باللواحق المادية الشخصية لان
لواحق المادة اذا لم تكن مشخصة فلا يمنع من تعقل الماهية ولا يحتاج
الى حذفها ولعل مراده من الخارجية الشخصية لا المقابل للذهنية كما يشعر
هناك حيث لم يخرج من اللواحق الغريبة الا لوازم الماهية والعوارض
الكلية لانها تحصل في العقل مع الماهية وتعرف به من اللواحق العارضة
الشخصية لانها لا تحصل معه في العقل بل لا بد في تعقله من حذفها والتجريد
عنها وقد اشار اليه حيث قال والعقل ادراك الشيء من حيث هو هو
لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات
المدركة هذا النوع من الادراك وسيجيء له زيادة بيان في الفصل
الآتي قال الشارح فان الصورة التي ذكرها هذا الفاضل انما الحق
ان الطبيعة الانسانية مثلا من حيث هي لا بشرط شيء لا تتصف بالكلية
ولا بالجزئية بل ما لم ينضم اليها الاشتراك والعموم لا تتصف بالكلية
وما لم ينضم اليها العوارض الشخصية لا تتصف بالجزئية كما ذكره الامام
من ان الماهية الموجودة في الاشخاص من الطرو وايا ما اراد الشارح
بلفظ الصورة اذ قد عرفت ان الصورة تطلق على ما يساوق الكلية
ليس بصواب وفيه نظر لان الطبيعة لا بشرط شيء معروض الكلية
لا الطبيعة بشرط العموم والاشتراك هو الغير الكلية وليس بشرط

في الاتصاف بها ولو سلم فقد تقرر ان كلا القسمين المهية بشرط شي
بصفة القسم المهية لا بشرط في ضمنه لان اتصافهما من الصفات
ولو سلم ذلك فكلام الامام ليس صريحا في ان معروض الكلية المهية
لا بشرط شي بل لعله جعل معروضها كما جعل الشيخ معروضها الخ
وان كان هو في ذاته بريا عن الشوايب المادية اقول انت خبير
بان العقل لا يحتاج الى التجريد عن العوارض الكلية لا يحتاج التعقل
الى التجريد عن المشخصات فالمراد من اللواحق الغريبة ما هو
من لوازم التشخص وعوارضه من حيث انه مشخص وايا ما
اراد بقوله التي لا تلزم مهيته فالمراد من اللازم المهية مقابل لازم
الشخص من حيث هو شخص لا مقابل لازم الوجود واطلاق لازم
المهية على هذا المعنى ما صرح به بعض المحققين ويستفاد من كلام الشيخ
ايضا الخ وان اريد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك
اقول لا استدراك بل الشيخ لاحظ في اخذ اللواحق
من الغريبة عادة الشيخ حيث ذكرها مع موضوع الدعوى فحين
يستدل عليها الشيخ فلا بد من اشتمال الصغرى دليله عليه حتى يكون
مشتملة على موضوع المط والنتيجة في ذكرها مع المادة كما فعله
الشيخ التنبيه على نفس المادة هي سبب الجزئية اذ لا يلزمها يستلزمه
من اللواحق وقد اشار اليه الشيخ فيما بعد حيث قال فالمعنى الذي
ينضاف اليها ويجعلها جزئيا مشخصا هو المادة ولولا ان هذا
لا يباين من عمرو بالانسانية ولا بالحقيقية الانسانية نفسها
انما يباينه نفسها انما يباينه بشخصه المادي ثم انه يستلزم المادة
من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرها ثانيا الخ
فيجب ان يكون قوله بل من جانب ما هو مستدركا اذ يكفي ان تقول
اقول لا يخفى سخافته اذ المدعي بيان التبرئة من المادة
ولو ادعى الدخل في القسم الاول من التقسيم الثاني حتى يكون فيه

فلم يكون فيه اشارة الى ان تقسيمها اخرى ويمكن ان عند ترك بل من جانب
ما لا يحصل بهذا البيان المشتمل على ترك الاشارة نعم يتوجه على الحل الاتي
لمرجع الضمير الى الضمير في قول الشيخ تعقله عند قوله من جانب ما من شانه
ان يعقله لا يلزم هذا الحل على ما لا يخفى ان نظر فيه والقسم الثاني
لا يحتاج الى انتزاع من المادة لكنه لكونه ملحقا بالشوايب المادية لما يتعقل
بعد تجريده اي عن تلك الشوايب لا عن نفس المادة حتى لا يكون
المنقول صحيحا اقول انت خبير بان المادة التي لا تجرد عنها
انما هي الكلية لا الجزئية وفي القسم الاول ايضا لا يجب التجرد عن المادة
الكلية فلا فرق بينهما باعتبار التجريد عن نفس المادة وعن لواحقها
بل كل منهما يجب التجريد عن شوايب المادة الموجبة للشخصية دون نفسها
من حيث انها كلية وايضا اذا وجب في تعقل الصورة التجريد عن المادة
في تعقل المجموع الذي هو عبارة عن تعقل الصورة والمادة التجريد
عن المادة والا لم تعقل الصورة فلم يتعقل المجموع الذي هو عبارة
من الجسم فتامل الخ وينتقض ايضا قوله كلي قايم به
اقول وكذا ينتقض بالهيولى وكذا ينتقض بكل قايم بذاته
فهو معقول بذاته بالجسم الشخصي فالاولى فهذا الدلالة لا تحتاج
الى ان تحقق المقابلة ووضعها في ذلك الحد مع بقاء المشار اليه
ومقارنة المقابلة آنية او زمانية فلا يحتاج اليه قطعا اقول ما ذكره الشارح
من كون المقابلة آنية لبيان ما يحتاج الدليل عليه على ما اعترف هو محققا
في فقد وضعها من ذلك الحد مع بقاء المشار اليه فانها لو كانت آنية بلا
لم يحتج الى مد منطبق على ذلك الان وكانت تزول بزوال الانحاء كلها
لا لكالة والمناقشة بانه ح ينبغي تبديل او الحافظة ببقاء العلقية
لا وقع لها في امثال هذه المباحث وكان الامام قايل بذلك اقول لا يخفى
ما فيه من المكابرة فانا نرى في الموضعين ما هو نار وما هو ماء حقيقة
وليس في ذهننا الا صورة النار وصورة الماء وكون البعض في الصورتين

بكماله

حقيقة رجزي بها الهواء مثلا سفسطة ظاهرة البطلان وايضا القول
بتلون الهواء عند خروجه من الانفاخ وانسلاخه من القطرة كيف وهو شفاف
لا يقبل اللون حتى يتلون لا نم ان اتصال الارتسامات ليس في البصر اراد
باتصال الارتسامات في البصر ان لا يكون هناك اتصال في الخارج
وانما تتصل صورته في البصر على سبيل التعاقب والتدريج فلا يرد ان
بعد تسليم ان الاتصال الارتسامات ليس في البصر يتوجه المنع الآخر
لان المنع الآخر ايضا مبني على ان يكون اتصال الارتسامات في البصر ولأجل
ذلك يثبت التشكل في الهواء والبصر موجود خارجيا فيصلح ارتسامه في البصر
الخ ولا يخفى ان الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المعنى الى
فقد حصل ما وجب عليه اقول فيه نظر لان المقدمة الاولى التي ذكرها
في حاصل الدليل قرره هو ان الموجود في الخارج هو النقطة وهي في قوة قولنا
الموجود في الخارج ليس هو الخط يتوجه المنع الا هو عليها فيقال لانم انها
ليس بمقصود في الخارج بل الاتصال متخيل القطرة في الخارج حتى
خط والمقدمة التي يرد عليها المنع الثاني قد ذكرها بعدها واشار اليها بقوله
والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث المقابلة
بينها ويزول عنه بزوال المقابلة فبقي ههنا ان الخط موجود في الخارج
لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر لا لاتصال الارتسام فيه فلا يزول
بزوال المقابلة ولعل صاحب المحاكمات جعل قوله فلو كان آخرا الى قوله
فلم يرتسم اشارة الى المقدمة التي ورد عليها المنع الاول وعرض بما نقل
بالوجوب وعبر بالترتيب وليس كذلك بل هو اشارة الى تفريع النتيجة
على المقدمات الخ ومن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولى
مما ذكره الامام قبل مشاهدة ما ليس بموجود في الخارج هو اولا بنا على
انه لو كان في الخارج مطاردات في الهواء لزم الخلاء اقول الاولى
ان يجعل المنافي كلام الشارح على ما ذكره الامام بقوله لا يجوز لانه يحصل
اعترافا ثانيا في تقريره ولعل الباعث له على ذلك ان حدوث السفسطة

السفسطة قد ذكره الامام فيه ايضا وعلى كل تقدير كان المذكور جواب
احدهما وجواب الآخر يعلم منه ويستفاد عنه الخ واعلم ان الامام
يشاهد في منامه هذا تحقيق متضمن للاستدلال على وجود الحس المشترك
الخ وهذا الدليل منقوض بالخيال اشارة الى ان النقض لاصل الدليل
ويمكن تقريره على انه نقض لنفس الكبرى الكلية في الحجة المذكورة
لا ثباتها وفي قوله وآخر نقضها انه لا فائدة في التعرض منزلة يرجح شرح الامام
لان الشارح بين قوله الخ فقوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال
فحاصل الجواب عن النقض بالخيال ان مقتضى دليلنا وهو المغايرة بين القابل
والحافظ يلزم في الخيال فجريان الدليل مسلم وتخلف المدعى غير لازم القول فيه حيث
انه لو اكتفى بمثل هذه المغايرة بين القابل والحافظ وفي اقامة الدليل
على المغايرة بين القابل والحافظ فهو نقول لا احتياج الى الخيال بل يكفي
الحس المشترك فانه يقبل الصور بآلته ويحفظها بصورته فلا يثبت
ان ههنا قوتين متغايرتين بالذات ويمكن ان يجاب عنه بان المدعى
في هذه الدلالة ليس الا المغايرة بين الحس المشترك والخيال ان احدهما
قابل والآخر حافظ وذلك يثبت بالدليل المذكور واما اختصاص
كل واحد منهما فليس مطلوبا بهذا الدليل بل الدليل الذي سيذكره هو
وقول الشارح واما افتراقهما في موضع فاشارة الى المثال والمقصود
بيان المغايرة بين القبول والحفظ حتى يمكن الاستدلال معه بان الكثير
لا يصدر عن الواحد مندرج تحت هذه القاعدة وذلك بالجملة مع المثال
يتم المط فلا استعرف انه يندفع وهم من يقول لا حاجة الى المبدا الا
اذ ثبت تغايرهما على التقديرين لا يتوجه شيء مما اورده صاحب المحاكمات
على توجيهه الخ بين شي اقول يد هذه ببيان شي
اذ لا فرق بين الاستدلال وصورة النقض ذلك اما النقض بالنفس
فلانهم اثبتوا النفس قوى وهم الآلات ولهذا جوزوا صدور الكثير عنها
وهذا بخلاف الحس المشترك على تقدير عدم تحقق الخيال فانها هو القوى

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم عنب
وكفى عبده ١٢٧٥

واما النقض بالحس المشترك فلما حققناه وحاصله ان رتبة الحس المشترك
بالذات في الادراك المختص به من التخييل لاثبات الصورة من حيث
انها صورة ما واما استناد هذه الصورة وتلك الصورة فليس مستندا اليه
بالذات بل استناده اليه انما هو بالعرض واستناده بالذات الى الامور
الخارجية وهي الاشياء المنتزعة عنها هذه الصورة الجزئية فالمستند اليه حقيقة
دائما امر واحد استناد الصورة من حيث انها صورة بالخصوصية
صادرة عن الامر الخارج وهذا لا يقتضي ان يكون الصادر امرا مبهما
فلا ينافي كون الصادر امرا مشخصا لما عرفت ان الصادر منه بالذات
هو الطبيعة لا بشرط شيء والا انما صادرت معينة مشخصة من جهة الامر
الخارج وهذا بخلاف الحصول والحفظ لانهما حقيقتان مختلفتان على ما تشهد به
عدم تفريق في المثال المذكور وبما قررنا ظهر ان الجواب النقض بالحس المشترك
وظهر ايضا اندفاع ما ذكره بقوله وهذا الكلام فاسد واما قوله
على ان القبول انفعال لا فعل يمكن دفعه بان القابل وان لم يكن
فاعلا بالنسبة الى المقبول لكنه فاعل للقبول كما ان الحافظ ليس فاعلا
للمحفوظ بل للحفظ واما التقييد بقوله فعند غيبته فقد اشرنا الى فائدته
وهي انما خصصه بالعرض له من جهة ان التخييل من الامثلة المختصة بالحس
المشترك والنقض انما يكون متوجها عليه اذ ليس له على فرض ان لا يكون
ثم قوة اخرى تسمى خيالا لا آلة اما الشك هذه فانها وان كانت
من الحس المشترك ايضا لكن على المشاعر الظاهرة من آلة له فلا يتوجه النقض
ويتوجه على ما ذكره من الوجه الاول في جواب النقض ان القول
بان الادراك انفعال فلا يدخل تحت قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
تحكم في اصل الدليل على ما عرض نفسه كما اشار اليه اتفاقا فالمشترك
جواب النقض بين الاستدلال وصورة النقض انما تلزم في مثال الشبه
على ما عرفت الحاصل ان المثال انما اورد دليلا على تغاير المبادي
اقول الشك في جعل المثال دليلا مستقلا على ان ادراك الحافظ
بل

الحافظ بل جعل الدليل مجموع الحجة والمثال اذ بالمثال يثبت المغايرة
بين القبول والحفظ فيندرج في قولهم الكثير لا يصدر عن الواحد كيف
ومن المعلوم بالضرورة ان المثال لا يثبت المغايرة بين القبول والحفظ
اصلا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك اعلم ان ما نقله عن الامام
يتوجه عليه امران احدهما ان ما ذكره مشعر بانه جعل الحافظ مدركة
وليس كذلك لان فعلها الحفظ لا الادراك ويندفع بالعناية
بان اراد بقوله المدركة آلة الادراك في الجملة والحافظ آلة
دخل في الادراك مرة ثانية وثانيهما انه فرق بين حصول الصورة
في الحافظة وبين حصولها في القوة المدركة كالحس المشترك فانهما وان اشتركا
في كونهما آلتين للادراك لكن الاول آلة بعيدة والثاني قريبة فلا يلزم
من عدم تحقق الادراك بحصول الصورة في الحافظة حال الذهول
عدم تحققه بحصولها في الحس المشترك ومورد الشبهة هذا السؤال اليه
وتوضيحه ان الادراك حصول الصورة مدركة بحصوله في الآلة والمراد بالادراك
النفس على ما مر غير مرة الآلة فاذا دخل في الادراك في الجملة سواء كانت
قريبة او بعيدة لا يجوز حصولها في الآلة في الجملة والصورة حالة الذهول
وان كانت حاصلة في الآلة في الجملة اي الآلة البعيدة وهي الحافظة
لكنها غير حاصلة في الآلة القريبة التي هي الحس المشترك وذلك لا ينافي
بل نفهم من حصول الصورة المدركة الا حصولها في الآلة الادراكية القريبة
فيقال الامام لان تجويز الحصول فيه غير صحيح واما القول بانه يجوز
ان يكون هناك سوى الحس المشترك والصورة عند الذهول حاصلة فيه
ولم يتحقق الادراك بناء على ان حصولها للمدرك يتوقف على شرط
لم يتحقق ولا نفهم بعينه فرد الى الجهالة والتعسف ظاهر واما القول
بانه يجوز ان يكون الصورة حالة الذهول في الحس المشترك ولم يتحقق
الادراك لعدم توجه النفس اليها فظاهر البطلان لان الالتفات
كيفية للادراك لا لنفس الادراك فكثيرا ما يكون الشيء مدركا

وما يكون ملتفت اليه فانه يظهر بالرجوع الى الوجدان وهي حاضرة ما ظهر
حال ما ذكره صاحب المحاكمات الخ ثم ان الامام منع اخر لم ينقله لقوته
اقول بل لضعفه ولانه يعلم جوابه مما حققه مرارا وذلك
يفرق بين الصورتين من وجوه اما اولا فان مرة الخيال كالارض ان القابل
فيها هو المادة واما ثانيا لا يستقيم واما ثانيا فلان الصورة حاصلة في القوى
لا انها قائمة بها وحصول الشيء في الشيء لا يقتضي انعدام الحاصل عند عدم
ما حصل فيه كما في حصول الشيء في الزمان والمكان والفرق بين قيام الشيء
في الذهن وحصوله فيه مما اختاره صاحب المحاكمات في بعض رسائله
واما ثالثا فلانه كما يحدث البدن الذي هو مادة الجسم الاولى
والقوة الحالة فيه فكذا يحدث مثل الصورة الاولى وفي جميع تلك الاحوال
والتغيرات على انه خزانة للنفس وما قال الشارح بنفسه ان الاجزاء
الاصلية لا تنعدم ونقل الصورة حالة فيها ففي هذا الوجه لا يحتاج الى الجسم
الى حس جديد واما في صورة النسيان ونحوه من الحافظ فيحتاج
الى احساس جديد وهذه المقدمة مجرد منع للامام منع اخر قوي وهو انه
يجوز ان يكون الفرق بين ما يعني الذهول والنسيان بان يكون العقل
الفعال يفيض تلك الصورة في حالة الذهول بلا احتياج الى احساس جديد
بسبب ملاقة كانت بينه وبين آلة الادراك وفي حالة النسيان
تلك العلاقة من غير ان يكون تلك الصورة المادية مرتسمة فيه
وذلك كان العقل الفعال يقتضي صدور الكواذب من غير ان يكون
بسبب استعداد خاص القابل اقول يمكن ان يقال قد تقرر
عندهم انه يشترط في صدور التأثير عن المفارق في المادة الوضع بينه
وبين قابل ذلك التأثير كما صرح بذلك الشارح في تجريده فيتم لا يجوز
افاضة تلك الصورة المادية من العقل الفعال على تلك القوى
الجسمانية لعدم امكان وضع بينه وبين تلك القوى وهذا بخلاف
افاضة التصديقات الكاذبة على النفس لان النفس غير مقارنة

مطلب

مطلب في ان مراد ... الشارح هو المحقق الطوسي

غير مقارنة للمادة الخ وهذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس
اقول هذا الاعتراض وان كان واردا على تقريرات الشراح
لكن يمكن دفعه عن كلام الشيخ بان مراد الشيخ هكذا بانا نحكم بعد الغيبة
بان هذا اللون غير هذا اللون فذلك الحكم الصادر من النفس ما يدل
على قوة مدركة بها للبصر والذوق وليس من احدى الحواس الظاهرة
لانها لا تدرك الاشياء الغائبة عنا وكذا نقول بقاء الصورة بعد المشاهدة
وذلك الحكم يدل على وجود قوة تحفظ انواع الصورة لون تلك
الاشياء الغائبة التي هي مدركات هذا الاستدلال مذكور
في عبارة الشيخ قبل هذا الكلام المقصود وجود بين القوتين لا وحدتها
ومن الجائز ان يكون محل الذوق بقوة وحفظ بقوتين اخريين
هكذا انتهى لا لم يحتج الى الكثرة كان اثبات الكثرة حاصلا لم ينقله
وقصر النظر على قوة واحدة الخ واما جواب الشارح ان النفس
مدرك الجزئيات بالآلة والكليات بغير آلة فغير واقع اقول
ما ذكره الامام تندفع بما ذكره الشارح لان الامام جعل المذكور هو ان تكون
النفس الة بين المحسوس والمعقول بناء على الاستلزام جوازكونها
مدركة للكليات والجزئيات فزعم ان كون النفس مدركة للجزئيات بواسطة
قوة الشارح بانه ليس بطلانه ولذلك يبطلانه بل مقرونة لكن الآلة وكذا منع
منه من كونها بالآلة حاكمة بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم نعم ما ذكره
اعتراض يرد على توجيه الشارحين على كلام الشيخ ونحن وجهنا كلامه
على وجه يندفع عنه الاعتراض الخ وفيه نظر لما مر من ان مشاهدة
المحسوسات بالحس المشترك اقول كلام الشيخ يرجع الى معارضة
بمثل ما استدل به الامام على ابطال الحس المشترك ويكون بناؤه على المقدمة
الوجدانية فيرجع بين الامام دليله فيها وتقريره انك تجد بالضرورة الفرق
بين الذوق وتخيل الذوق والتخيل لا يكون الآلة الذوق تتوقف
فعلها على حصول المذوق فلابد من قوة اخرى لانها تخيل المذوق هذا اوجب الحس

كون الذائق ليس هو الدماغ لا يبطل الحس المشترك ولو لم نجعله
مدركا بل المدرك هو النفس ليس الا وللدماغ آلة للادراك على الامر
ولا قصر مرادا فيما انفا من ان مدرك الكليات والجزئيات هو النفس
لم يتعرض له ثم ارشاد انه لا يكفي زجرا ما يكون ذكره في ابطال كون الدماغ
مدركا للمذوق في كونه آلة للتخييل اذ ما نلتزم كونه آلة للتخييل وليس هذا
مثل ان يقال ان العصب آلة التخييل لانا نعلم بالضرورة ان ليس التخييل
للعصب كيف وكثيرا ما يعرض آفة في العصب والتخييل في حاله ومنع هذا
يعلم جواب ما ذكره بقوله ولو جاز ان يقال الذائق الدماغ الى آخره على تقدير
تسليم ان المدعى كون الحس المشترك مدركا بان يقال يكون الدماغ
ذائقا تسليم وآلة للذوق ليس مثل القول بكون العصب كذلك
الخ
لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون كما اشار اليه اقول
كون توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون لا ينافي صحة اطلاق
البطن على الجزء مجازا ومسامحة فيتخيل مراد الشيخ بالجزء المقدم
البطن المقدم والمناقشة في اللفظ مما لا وقع لها الخ وهم ثم
من عند نفسه فانهم اطبقوا جميعا على ان الصور تتادى الخ اقول
لم ينكر الشارح تادي الصورتين من الحواس الى الحس المشترك الا انه
قال التادية ههنا لم يكن محمولا على المعنى الحقيقي بل هو استعارة
على ان يدرك النفس المدرك الحس بواسطة ارتسام صور المحسوس
في الحس الظاهر وبواسطة ارتسام مثالها في الحس المشترك وغير عن الصورة
في الاول بالصورة وفي الثاني بالمثال تنبيها على تفاوت مرتبة التجريد
ان نسبة الادراك الى الصورة لان المدركة بالذات هو الصور
على ما ذكره الشارح في تابعيها والغير المدرك لو صح كلامه انه لا ارتسام
الصورة في الحواس وارتسم مثلها في الحس المشترك من المبدا الفياض
لامتناع الانتقال على العرض فلا يرتسم هذه الصور بعينها في الحس المشترك
على سبيل الانتقال بل بواسطة المجاورة تحقق العلاقة بين الحواس

الحواس والحس المشترك فيرتسم مثلها في الحس المشترك فتخصيص
الادراك في المثال انه صارت الصورة متحركة ومتادية من الحواس
الى الحس المشترك وما ذكره من تادي حرارة النار الى المجاورة لبعض
اجزاء الماء المجاورة وتادي الرائحة المشمومة ان يكون التادية فيه على سبيل
الاستحالة اذ نسبة المجاورة يقتضي مثل كيفية المجاور في المجاوره
ضرورة امتناع انتقال العرض والعجب انه لم يتوجه لما ذكره الشارح من الدليل
على عدم صحة التادية حقيقة وجزم بعدم صحة كلامه واستشهد بامور
من قبيل ما ذكره الشارح حيث كانت التادية فيها على نحو الاستحالة
وفائدة الانتقال الادراك بمبدا واحد ضرورة تلك المبادي بعد فيضان
المثل نعم يمكن ان يقال يحتمل ان يكون تادية الصور بواسطة حركة الارواح
الحاملة لتلك الصور حركة سريعة كلمح البصر ولطافة الزمان لا تدركه
تاخر الادراك من ملاقات الحواس فتامل وبما قررنا ظهر انه فات
ما ذكره البعض بقوله وبعضهم لابد من القول الخ لان الشارح يقول بالتادية
لكن بمعنى يدرك فقولهم لا ما نقلهم اللفظ على سبع صاحب المحاكمات
الخ وفي هذا الجواب نظر اذ في مدتهم بيانه كلام الشارح رحمه
على الفرق بين المتصرف والكلام ان الاول هو المتخيل والثاني الواهم
ودليل كلامه ان المتصرف في شيئين يقتضي حضورهما عند المتصرف
للادراك المتصرف فيهما وفرق ما بين الحضور والادراك والادراك
ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك على ما مر مرارا وقول الشارح
لادراكهما بهما دون ان يقول لادراكهما بالشيء بما فيه بانه كلام
ثم انه رحمه الله ذكر في توجيه بذاته متصرف بالآلة فيجب ان ينسب الادراك الواقع
الى المتخيلة ادراك فذلك يعني انها متصرف بقوله ليس هو المتصرف
بل الوهم بواسطة ولا يمكن حصول الادراك والمتصرف معا في الوهم
حتى لا يحتاج الى المتصرفة بواسطة وما لا يمكن حصول الادراك والتصرف
معا فيجب لا يحتاج الى انه ثم اقول لو كان كل فعل لابد له من فاعل آخر

وقوة على حدة ولا شك ان التخييل مغاير للتركيب فلا بد من قوتين
وان جوز صدورهما من قوة بجهتين بطل القوة في اثبات تعدد القوى
الشيء احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلة او كلاهما
بحسب الآلتين والاولى النظر الى انه وجه ان الوهم مدرك والثاني
بسبب المتفرقة اقول هذا الجواب ليس على ما ينبغي اذ للامام
ان يقول اذا جوزتم كون شيء واحد مدركا ومتصرفا بدون آلة فلم لا يجوز ان تكون
قوة واحدة تسمى متصرفة بل الحق في الجواب ما يستفاد مما اشار اليه
في بيان المراد من المتخيلة حيث قال ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات
ففي الحقيقة لا تصرف من الوهم فيها بل الوهم يتصرف في مدركاتها
باي التحليل والتركيب لكن بواسطتها وذلك كما ان النجار يتصرف
في الخشبة بواسطة المنشار ولا يتوهم ان النجار يؤثر في المنشار فلا يخ
ح لا حاجة الى القوة المتصرفة لان التصرف من الوهم ليس لذاته
بل بواسطة المتخيلة والادراك منه لذاته اذ لا يمكن صدور الكثير
من الواحد بدون آلة لكونه في العقل بانه لم يحكم بالمغايرة اقول يمكن
ان يقال مراد الامام ان هذا الذي حكم به مذكور في القانون على كل
الاحتمال والتردد الخ فيحتاج في ادراكها الى الحس حسا
جديدا لانه غفل عن قول الشيخ فيما بعد ويعقد المتصرف فيما حكاها والتركيبها
المتمثل الممحية من الجانبين فانه صريح في ان الاسترجاع يجري في الصور المنمحية
عن الخيال من غير حاجة الى الكسب ولعل وجه ان كثيرا ما يجتمع بين الصور
خلافه ومعيه في الارتسام في زمن واحد فاذا زال احدها عن الخيال
لانه فيما يستحضر الباقية تحضر الزائلة بلا تجشم كسب الى الحس
جديد ويمكن توجيه كلامه بان مراده انه يحتاج الى الكسب في هذه الصورة
بحسب الغالب وان كان قد لا يحتاج كما ينطق لمن راجع وجدانه
الخ وامر رابع وهو استرجاع المعنى الاحتياج الى الارتسام الخ
في الحافظة حين الاسترجاع مبني على ان ادراكه اياه من طريق الحواس

الحواس بان يشعر هو امرا ونستنبع منه معنى واما من طريق الباطن
بان يأخذه الوهم من خزانة اقول ويمكن ان يبقى على ما ذكره الشيخ
من انه ربما يزول المعنى الجزئي عن الحافظة ويستبقى الوهم بقوته
المتخيلة بعرض صورته الى ان وجد ما قال لا حاجة الى الحافظ بل يجرد الخيال
الحافظ للصورة والعمر ويحصل المعنى في المدرك من غير حاجة الى يحفظ
المعنى ويمكن ان يقال الفرق هذه ادراك المعنى وان يزول عنه
يقتضي القول بتحقق الحافظ اذ من المعلوم ان الاستحضار مغاير للاسترجاع
بل نقول ربما يحفظ المعنى في الخزانة من غير ان تحفظ الصورة التي يمكن
انتزاع المعنى منها في الخيال فح لا بد من خزانة المعنى الشيء كيف
المتذكرة هي الحافظة على ما ذكره فانه اشار الى انه لا ينبغي نسبته
هذا الوهم الى الشيخ بناء على اتحاد موضع تلك القوى واقول للتوجيه
من الشيء لا يلائم اقرار الشيخ الحافظة بقوله واما الحافظة كيف
والحافظة هي المتذكرة على ما ذكره الخ ويحق الكلام ان القوى
الحيوانية كلها مشعر لان في صدد الشيء كلام الشيخ وح سيتوجه عليه
انه لا دخل للادراك بهذا المعنى لقوله وهي مبادئ افعال مختلفة والفعل لا يتكثر
بحسب الذات لا يدل على التباين بحسب الوضع ولعل المراد توجيه
الشيخ غاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلام الشارح انه اراد بالتباين
بالذات الاختلاف بالماهية واستدل عليه باختلاف الاثار بالماهية
نظرا الى الظاهر واختلاف الاثار بالماهية يستلزم اختلاف المؤثرات
على ما صرح به الشيخ واراد بقوله لكونها متعلقة بذات واحدة تعلقها
لموضوع واحد فلانه جعل الاتحاد بالذات بهذا المعنى ثم لا منزلا
منزلة الاتحاد بالذات بمعنى الماهية على سبيل التجوز والتمثيل واذا
ثبت الاتحاد بحسب الماهية بينها ومن المعلوم اختلافها في الجملة كان ذلك
بحسب العوارض الكلية لا ذاتها اي القوى كلية ولزم كونها صادقا
وكون الوجه الاول جاريا في القوى الانسانية لا يقدح لان عرضه

ان الشيخ في القوى الحيوانية نظر الى هذه النكتة وفي قوى الانسانية
نظر الى اعتبار آخر هذا واقول يمكن ان يقال جعل الشيخ تقسيم
في القوى الحيوانية جنسا حتى يكون تقسيمه تقسيما الى الانواع وفي القوى
الانسانية نوعا حتى يكون تقسيمه تقسيما الى الاصناف كل ذلك بسبب النظر
الى المتحقق فيهما اى النفس الحيوانية والانسانية الخ فهو ملاحظة
المقدمات وترتيبها في ذهنه ترتيبا اختياريا بخلاف المستفيض
من العقل اقول لا يخفى على ان ظاهر ان الترتيب انما هو العالم وليس
وظيفة المتعلم الا ملاحظة ما رتبه المعلم وليس له انتقال وحركة كما في صورة
الاستفاضة من العقل بعينه وما ذكره من ان يتعقل بالاختيار
ضعيف لان التعقل بالاختيار ويكون الترتيب الذي هو الفكر
صادرا عنه بالاختيار على انه جار في صورة الحدس والمختار ان يومي عنه
ولا يلتفت اليه فلا استفادة منه وكون استفادة الكبرى بعد الصغرى
او فيضان المقدمات ليس دفعة واحدة الخ فكانت
شبيهة بالعقل الهيولي في ... اقول الاصوب ان يقول
لان العقل الهيولي شبيه بالمشكوة لانه في الاية على ما فسره الشيخ
استعارة والاستعارة استعمال اللفظ الموضوع للمشبه به
في المشبه كما في قولك رأيت اسدا يرمى اى استعمال لفظ المشبه به في المشبه
والمشهور الشائع المتعارف تشبيه المعقول بالمحسوس لا العكس واذا شبه
المحسوس بالمعقول فيجعل المعقول ويجعل محسوسا حتى يصح التشبيه
فان قلت لعله جعله من قبيل الاستعارة بالكناية فانها عند السكاكي
ذكر المشبه وارادة المشبه به قلت قد صرح في موضعه ان ليس مراد السكاكي
انه يراد المشبه به حقيقة بلفظ المشبه بل ادعاء ... وان ليس
المراد في قولهم انه ثبت اليه ... من لفظ المشبه هو المشبه به حقيقة
بل الادعاء ومعلوم ان مراد الشيخ انه تعالى اراد بالمشكوة العقل بالفعل حقيقة
وذلك ... اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر اقول فيه

قدم التخيل على النوع المخصوص من الادراك ويكون اشارة
الى ان النفس في الاكثر تستعين في ملاحظة المعقولات بالتخيل
الصور حتى ينتزع منها المعقولات وسيجيء وكلام الشيخ اشارة
الى ذلك وقوله استعراضا للمخزون في الباطن هو الصور
والمعاني المخزونتين اشارة الى كيفية الاستفادة وذلك بعرض
الوهم الصور والمعاني الى النفس لينتزع عنها المعقولات
فتامل الشارح وفي قوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل في المطلوب
من العلوم المتصلة به اقول هذا خلاف الظاهر والصواب ان المراد
ما هو في حكم الوسط كما في الاستثنائي اذ لم يوجد فيه الوسط حقيقة بل ما هو
في حكمه على ما صرح في المنطق اذ لو اراد بما في حكم الوسط اقرار العلوم المتوسطة
كالجنس والفصل والخاصة اذ الظاهر ان الحدس يجري في التصورات ايضا
الخ واما الثاني فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب زمان
التادية وهو بعد زمان الحدس اقول يمكن توجيه كلام الشارح
ايضا فانه اراد بزمان التادية زمان ما منه الى وضع المطلوب ... بالانتقال
الى المطلوب القريب بسبب التادية الى ما هو عليه بعده كوضع المطلوب الى الفكر
سبب الى المبادي البعيدة ... حقيقة هي المبادي
القريبة وهي المبادي المرتبة لانها مبادية حقيقة وتاديتها انما يكون في آن
ضرورة ان الانتقال من القياس مثلا الى المطلوب يكون دفعيا والزمان
انما يكون بتحصيل المواد وترتيب القياس والحاصل ان الحركة الاولى
قد يحدث مع الحدس وليس جزأه وذلك بعد وضع المطلوب بالنسبة
الى الفكر كان داخلا فيه جزءا على تفسير الفكر بمجموع الحركتين فيجري
الاختلاف في الكيف في الحدس باعتبار امر خارج عنه وفي الفكر باعتبار
امر داخل فلو قيل لا اختلاف في الكيف في الحدس كان صادقا ايضا
باعتباره في نفسه بالتامل واما ذكره من التوجيه فلا يخفى عن تعسف
كما يظهر عند التامل الخ فان قلت فالفكر ان ربما يثبت بها

الحدس يجري في التصورات ايضا

فان السرعة والبطؤ لم يوجدا ان فكر زيد قد شابه فكر عمرو مثلا في تحصيل
فلا استبعاد في ذلك ولا يتوقف الط وهو بيان الاختلاف
في الكيف في الفكر في الحمل على بينه اذ لا منافاة بين مساواته وجزئين
ومخالفته اياه فيها صحكي الاختلاف بل المراد انه قد يكون تحصيل المط
بحسب كل كيفية مرضاته لا بامتثال بعض وقع نظيره وجه الاستبعاد
هذا اقول ويمكن ان يتبين الاختلاف اللازم في الفكر الذي
هو الحركة فالسرعة والبطؤ يعرف بالحس الباطني فان كل حركة
فهي اسرع من حركة وابطا من حركة واما ان اختلاف اللازم العدد
بالعلة والكثرة فانها هو من طرف واحد هو الكثرة دون الافراد اذ لا بعد
للانتهاء الى الواحد لا يتصور الاختلاف في العلة اذ الواحدي حيث انه
واحد لا ينقسم الح اقاعدم السرعة والبطؤ
المجردة عن الحركة اقول على هذا التوجيه فان مقتضى صحة التفصيل
ولكان هذا مع ما سبقه حيث قال ان للحدس مراتب في الشدة
بحسب الكيف ومن هذا الكلام ان الاصوب ان يبقى الحركة
فان لم يكن داخلة في مرتبة الحدس لكن فيما ننته له قليل بل في الاكثر الامر وحاد
فالاختلاف الكمي يجري في جميع صور الحدس الواحد والاختلاف الكيفي
انما يجري فيه باعتبار الحركة المقارنة في بعض الاوقات وقع فمعنى كلام الشيخ
التجرد عن الحركة المتجرده فيما في الاكثر فتامل الش بحسب الكم
دفعة او قريبا من ذلك فمن كل حظ لا يقع الحركة اصلا او يقع في زمان
في غاية القصر والاول اشارة الى غاية الحدس والثاني الى غاية الفكر
ويحتمل ان يكون المعنى ان جميع المطالب قد يحصل دفعة او في زمان يسير
بطريق الحدس فيكون اشارة الى مراتب القوة القدسية الش
وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة اقول هذه المقدمة
لبيان حال التخيل والتوهم وان الذهول فيها يحتاج الى قوة جسمانية
كانت حرارتها لا عليها حال التعقل وبين ما يحتاج اليه في اثبات

ما يحتاج اليه في اثبات المط ههنا بل فيه المقدمة الاولى الش
حالة النسيان غير موجودة فيه اقول المراد انه غير موجودة فيه
من حيث انه حافظ لما لا يسيخ فلان الصورة لا يزول عن العقل عند النسيان
اذ يبقى مراده ان هذا في صورة الحس والتوهم يحصل عليها التعقل
وغيره انه ليس حالهما في الاحتياج الى الجزء لكن بما رعناه في ان صورة
النسيان لا يزول الصورة المعقولة عن الجوهر بل يزول الملكة مفصلا
الش فان فيه يجب ان يكون الشيء غيرها بالذات ترسم فيه
المعقولات اقول ولا يخفى عليك ان الاشاعة لا يستدعي كون
المفيض ترسم فيه ما يفيض وسيظهر لك ان ما نقله الشارح عن الامام
يرجع الى هذا ولا يندفع بما قرر من الجواب الش لا يعود الوهم
الا بتجشم كسب جديد اقول قرر انه لا يحتاج الوهم عند زوال
الصورة عن خزانتها الى تجشم كسب جديد بل يحصل المط مرة ثانية
بالاسترجاع وذلك بان يعرض المتخيلة على الوهم صورة حتى ينتزع
من واحد منها ما ناسبها من المعنى الزائل اللهم الا ان يبقى الخيال
لما كان خلوهم الغير على هذا التوجيه وايضا الوهم سلطان القوى الحسية
فالمراد زوال عنه زوال المعنى عن الجزئية مطلقا اي عن زوال بعينها
عن الحافظ وزوال صورتها المناسبة له عن الخيال يحتاج الى تجشم
كسب جديد واراد بالقوة التي يكون الجزء فيها الخيال وبالقوة التي
يكون الذهول بسببها الحس المشترك لانها ذاهلة عن الصورة المخزونة
في الخيال والاولى تبديل الذهول ههنا بالادراك كما نبه عليه صاحب
المحاكمات بتغيير العبارة قال الش لانها جوهر عقلي لا بالعقل
بل بالقوة ثم لا يجوز ان يكون بعض النفوس الفلكية حافظة لكل الصور
المعقولة وكان بينها وبين نفوس علاقة وايضا لان في حالة الذهول
ويزول تلك العلاقة حتى النسيان كما في العقل الفعال بعينه وايضا قد قرر
في الشرح ان بعض النفوس القدسية يحصل جميع ما يمكن ان يحصل النوعية

فلا يكون بالقوة ويمكن دفع الثاني بانه ليس ارتسامها بجميع الصور
الموارد وفيه تامل بعد قوله العقل الفيضي الذي ترسم فيه الصور
هو الواجب تعالى شانه او غير الواجب بطريق ارتسام الصورة فيه ان الشيخ
على اختاره في هذا الكتاب الشرح وذلك الهيئة في ملكة ذلك
الاتصال اقول كثر تحقيق الذهول بالقياس الى ما لا يكون فيه
ملكة الاستحضار كما اذا ادرك الحس شيئا ثم ذهل من دون ان يغير ملكة
والفرق بين المعلول مبني على اعتبارهم في العقل بالفعل ملكة الاستحضار
ولم يكتفوا بمجرد الاحضار وقد عرفت ما عليه في كلام صاحب المحاكمات
فتامل الشرح والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده
اقول دلالة الحجة المذكورة على تجريده من جهة انه محل الصور
العقلية ومحل الصور العقلية لا بد ان يكون مجردا فحاصل الكلام الا كونه
محلا لارتسام الصور العقلية بناء على ان الثابت فيما مر ليس سوى
انه من سبب يفيض تلك الصور على النفس فيقول الامام
لم لا يجوز ان يكون ذلك الفيضي ليس محلا لارتسام الصور فيجاز
ان لا يكون مجردا الخ وقوله على ان ملاحظة النفس
المعقولات في تكرار له لدلالة الحجة على انه محل المعقولات وانه مستدرك
لا طائل تحته اقول فيه نظر لان الامام اورد المنع على قول الشيخ
فيكون عقلا واسنده بسندين والشارح ابطل السند فقال ولما
لم يندفع المنع بهذا القدر اذ بقي احتمال آخر وهو ان يكون مجردا الا انه
لا يكون نفسه لا عقلا تصدى لدفعه ايضا تتميم للكلام بقوله
على ان ملاحظة النفس الخ اي هذا مع ان ملاحظة النفس المعقولات الخ
يعني لا بد من ان يكون ذلك الحافظ يوجد فيه المعقولات جميعها
بالفعل والنفس ليست كذلك على ما مر وانت قد عرفت ما فيه ويمكن
حمله على انه دليل اقناعي على كونه محل ارتسام المعقولات على ان قوله
دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها الشرح فالظاهر

ثم ظاهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس بل العقل
الفعال ينبغي حمل حصول صور المعقولات على حصولها بعد الاعادة
على سبيل الاستحضار او حصولها اولا ويتوقف على تحقق الملكة
واراد بالعلة الموجدة على ما في اكثر النسخ ما له دخل في الايجاد في مقابلة العلة
الفاعلية وقد مر مثل ذلك منه رحمه الله سالف في النمط الثاني فتذكر
اذ من المعلوم ان استعداد النفس بقبول تلك الصور قد زال
عند الاتصال مع بقاء الملكة حين الذهول او بزوالها هو النسيان
على ما مر آنفا والفاعل الحقيقي هو العقل الفعال وقوله ولا شك ان الاستعداد
الى قوله وقد مر ذكر قوى النفس بيان الورقع واشارة الى بيان
حال مثل الملكة المذكورة ومثل علامن انها امور متجددة وضمير عليه
راجع الى الاستعداد وقوله المرتبة المتجددة اشار الى بيان ان
الاستعداد يجدث شيئا فشيئا هذا والكلام بعد محل نظر اذ لو حمل
الاتصال على ملكة الاتصال فيلزم كون العقل بالفعل الذي هو الاستعداد
التام عله لما متقدمة عليها وليس كذلك بل الظاهر ان ليس ملكة
الاتصال الا العقل بالفعل الا ان يقال لا شك في تحقق حالة هي
الاتصال وهي عدمه كما في الذهول وهي عبارة عن ملكة الاتصال
والاستعداد الم يبق حين الاتصال فيتغاير اذ الاستعداد
متقدم عليه هذه الحالة بعد تخصيص الاتصال بما يكون حين الاستحضار
والاستعداد فتامل والاصوب ان يحمل الاتصال في كلام الشيخ
على معناه المتبادر وهو حصول الاتصال بالفعل ويكون بعد الزوال
وحين الذهول ولا شك ان اتصال النفس بالعقل الفعال بحيث يفيض لها
عن صورة كانت مقبولة لها يتوقف على القوى الثلث او يحمل
الاتصال على حصوله في الجملة كانت اعم من ان يكون عقيب الانتقال
او اول الامر القوتان الاوليان علل لوجوده ابتداء والثالثة
علة لوجوده بعد العدم واراد بالملكة المتمكنة ما اراد بالقوة

الا انه وكذلك ان يحمل ملكة الاتصال في كلام الشارح على نفس الاتصال
على ان يكون الاضافة بيانية وح ينطبق على ما ذكرنا الخ
لكن قوله فيتبين ان لا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام ثابت
فيه ما فيه فان قلت مغايرتها للبدن وجزئه يستلزم المفارقة
بناء على انه لا يجوز ان يكون امرا ماديا خارجا عن البدن واجزائه
بوجهتيه قلت لما لم يصرح بذلك فاطلاق لفظ التبيين غير لطيف
الخ ومع ذلك فالخط سهل الى قوله فيكون محل تلك
الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم الى اجزائه متباينة الوضع
اقول فيه بحث اذ تلازم منه ليس الا ان محل تلك الصورة
غير منقسمة الى اجزاء متباينة بالفعل ولا يلزم منه ان لا يكون قابلة
للانقسام الى اجزاء كذلك وح لم يثبت المطلب الذي هو تجرد النفس
وذا الجسم والجزء المتصل الواحد غير منقسم بالفعل ايضا الى
الاجزاء بل بالقوة الشارح وهذا الارتسام في ذلك الجوهر
لا يكون من حيث تحول طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته اقول
ما ثبت ان هذا الجوهر مدرك بذاته بمعنى انه لا يحتاج الى آلة
ترتسم فيها صورته لا انه لا يحتاج الى عروض طبيعة اخرى كيف
لا والعلم انما يستفيض من جهة ان النفس متصلة بالعقل الفعال
خارج عن عالم الحس مرتب بمبادي الى غير ذلك من شرائط
الادراك الخ انما اولا فلان الكلام في معقولات
النفس اقول الشيخ جعل المدعى اعم من ذلك حيث قال
في صور العقل ان شئت الان ان تتفق لك ان الشيء المعقول
لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاستمع وذكر الشارح هناك
يريدون بيان ان النفس لا تنقسم وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس
بجسم ولا جسماني ولعله انما تعرض لكون محل العقل الواحد محل
ساير المعقولات لانه يريد بيان ان كل عاقل الى كل ما هو محل

قبل الارتسام صورة عقلية سواء كانت تلك الصورة بسيطة او مركبة
فهو مجرد انتهى وانت تعلم صريحا مما سبق ان محل المعقول الواحد الغير المنقسم
مجرد فلا يلزم منه ان محل كل معقول لا بد ان يكون مجردا الا اذا ثبت
ان محل المعقول الواحد الغير المنقسم محل ساير المعقولات وذلك
وقد ثبت فيما مر من ان محل كل معقول لا ينقسم لزوم انتهائه
الى الواحد على ما ذكر آنفا فقوله لما مر اشارة الى ذلك لا الى ما سلف
وبما قررنا يندفع كلا وجهي الاستدراك الخ وفي الاستدلال
بعدم الانقسام مطلق زيادة مستدركة اقول لم ياخذ
الشيخ والشارح في الاستدلال عدم الانقسام مطلق بل المراد
عدم الانقسام في الاستدلال هو عدم الانقسام الى الاقسام
المتباينة بالوضع نعم انه ذكر عند تقرير الضابطة مطلق الانقسام
وكذلك الضابطة ضابطة مفيدة في تقسيمها يستخرج منها حال الانقسام المطلق
ههنا وهو الانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع الخ والاول
اشار الى علة ايراد شبهة على الدليل وثانيا شبهة على السائل كما اورده
الفعل من اطلاق القسمة اقول منشأ ايراده على توجيه الشبهة
يرد ههنا وذلك انه لما تبين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء
فكيف يحتمل قسمة الكلي الى الجزئيات على ان الانقسام الى الانواع
لو كانت الى المختلفات فكيف تدخل تحت الاقسام الى المتشابهات
فلا مجال للشبهة حتى يحتاج الى ايرادها والجواب عنها والحاصل
ان هذا القسم ان لم يكن محتملا في الكلام اصلا فلا وجه للشبهة اصلا
فلا يصح حمل الكلام على ايراد الشبهة والجواب وان كان
محتملا في الجملة فيصح قول الشارح هذا على احتمال غاية الامر انه احتمال
ضعيف يذهب اليه الوهم من اطلاق لفظ القسمة كما لا يرد
الشبهة عليه وجوابه بان في الاول لا بد ان يكون له قوة دون الثاني
تعسف وكانه قال والاولى ولم يقل والصواب لذلك فتامل

الخ وح لم يكن متعلقة الماهية بذلك العارض لكان حصوله
حصول القسمين ثم تحقيق الكلام على ما هو الغلا من مغايرة الشرط
مع المشروط بالماهية لوجوه احدها ان الشرط في الحقيقة هو كون احد القسمين
مع الآخر لا نفس القسمين الثاني ان الشرط بمعنى الموقوف عليه
ههنا سواء كان خارجا او جزءا والمعتبر في الشق الثاني ان معقولية
ذلك الشيء لا يتوقف على كون احد القسمين مع الاخر حتى يكون
تعقل كل واحد منفردا على ما صرح به الشارح فلو لم يحمل الشرط ههنا
على ذلك المعنى الاعم لم ينحصر القسم الثالث انه يستدرك ما هو المقصود
التي ذكرها الشارح الرابع انه يجوز ان يكون الاشتراط من حيث
الشخصية لا من حيث الماهية النوعية لكن هذا الوجه مشترك بين التوجيهين
او معنى تعلق الماهية بذلك العارض ان يكون مقتضية له ما يدل
عليه قوله موجب ان يكون متعلق الماهية به مقتضيا له وح يمكن ان يقال
لعل ذلك العارض مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية والا لزم
اختلاف الماء بين الهواء الواحد بالماهية هف الشارح
والثاني ان المعقول الذي يشترط كونه معقولا هو حصول الجزئين له
اقول فيبحث لان حصول الجزئين يشترط فيما فرض كحصول
ذلك المعقول حين الانقسام والانفصال لا انه يشترط حين الاتصال
وفرض كونه غير منقسم انما هو قبل القسمة وح لا يشترط في تعقله
حصول القسمة بالفعل لو اشترط فانما اشترط حصول ذوات تلك
الاقسام لا حصولها بالفعل بصفة الانفصال وبما قررنا ظهر اندفاع الوجه
الثالث ايضا وحصول القسمين شرط لتعقل ذلك المعقول
بعد القسمة وقبل القسمة لو اشترط فانما يشترط حصول ذواتها بصفة
الاتصال والاتحاد الا ان يقال ان القسم والفصل الصورة
الفعلية الى الاجزاء المتباينة في الوضع اعدام المتصل الاول وحدث
متصلان آخران فلا بد من وجود المادة وقد مر ان الصورة

ان الصورة الفعلية مجردة عن المادة لكن هذا تقرير آخر ورد عليه
ان الثاني ذوات الاجزاء كما اورد على دليل اثبات الهيولى
فتامل المحشي وقول الشارح في القسم الاول وح لا يكون
كل منها بانفراده معقولا اقول اذ فرض ان كل واحد
من القسمين مشابه الشكل والجهة فاذا كان احدهما مع الآخر
شرطا في معقولية تلك الماهية في الجملة فلم يكن كل واحد منهما بانفراده
معقولا اذ لو تعقل احدهما فقط لكانت الماهية معقولة في ضمنه بانفراده
فلم يشترط تعقل تلك الماهية كون احدهما مع الآخر لتعقل واذا لم يكن
كون احدهما مع الآخر شرطا في معقولية تلك الماهية فيكون تعقل تلك
الماهية بحصول احدهما في العقل فقط لا محالة فان المقدمتين اللتين
اوردهما الشارح كانتا صحيحتين في نفسهما بقي كلام في موضعيهما
في الاستدلال فيقول قد ذكر الشيخ في الشق الثاني ان في تعقل
تلك الماهية كيف تعقل احد القسمين حيث قال بسبب ما فيه على
ما نقل منه في الشرح وفي الكفاية في تعقل الماهية بسبب تعقل
احد القسمين انما يظهر اذا انفرد كل واحد من القسمين عن الآخر
في العقل فلا بد في الاستدلال من تتمة حال تلك المعقول المنقسم
الى القسمين وبيان ان في القسم الاول وان لم يظهر الابلاغ
في احد القسمين اذ الفرض اشتراط كون احدهما مع الآخر في تعقل
نفس تلك الماهية فلم يتغير كل واحد عن الآخر حتى يكون احدهما
فقط بلاغه لكن في القسم الثاني لما لم يشترط تغير كل واحد
عن الآخر فيلزم البلاغ والكفاية فلا بد من التوقف بحال القسمين
وان في احدهما وان لم يلزم انفراد كل واحد من القسمين عن الآخر
لكن في القسم الآخر يلزم جواز الانفراد وبما قررنا ظهر ايضا
ان القسم الاول ليس مستدركا ايضا كما زعم فاندفع الوجه
الاول من النظر الذي اورده واما الوجه الثاني فيكون الابطلان

ونختار الشق الثاني من الترديد الذي ذكره وتقول الخ
من كون الصورة العقلية محفوفة بعوارض جزئيتها التابعة لوجودها
في المضوف بعارض كان معين ووضع معين ممتنع انطباقه على ما يكون
معروضا لعارض معين آخر كان آخر ووضع آخر وكون المضوف بوضع
واين معينين لا ينطبق على ماله وضع واين آخر ضرورية سواء كان جزء ذلك
من قبيل المحل او لذاته وسيصرح الشارح المحقق قبيل ذلك في جواب اعتراض
الامام المستفاد من ابي البركات الحسي فانه لو كان معنى الاشارة
الحسية لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء اقول كما ان الاشارة
الحسية تابع للمادة ومناف للصورة المعقولة بعرضها بجردها عن المادة
كذلك الانقسام تابع للمادة ومناف لها كذا المقدار والزيادة والنقصان
على ما ذكره الشيخ مفصلا فيلزم زيادة انقسام ويتقوى الدليل
بل يتجدد ويتكثر فلا استدراك الحسي لان من الصورة
الخيالية ما هو معدوم اقول فيه نظر اذ كان صلاحية الاشارة
الحسية يستدعي كون الشيء موجودا خارجيا بالوضع ما هو معدوم فيه
كذلك جزء من الوضع بمعنى المقولة اذ المعدوم الخارجي لا يوصف له لمعه
العارضية بسببه والاجزاء بعضها مع بعض الى الامور الخارجية بان جهة
اين هو من صاحبه فالحل ان المعدوم من الصورة لا يقتضي المعدوم
الصورة والكلام انما هو في انقسام الصورة القائمة بالنفس على تقدير
كونها قابلة منقسمة الى الاجزاء المتساوية وعرضها للوضع بمعنى قبول
الاشارة وبمعنى المقولة فتأمل لكن يكن نقض هذه الحجة بان الصورة
الخيالية ليست ذات وضع لانها قد تكون معدومة قد عرفت الجواب
عن النقض ثم يكن نقض الحجة بطريق التقسيم بانها لا يجري في الجسمانيات
الغير المنقسم والجواب عنه ان من العلوم ضروريه ان النفس ليست
قائمة بالغير فاما تجد بالضرورة ذواتنا لا يقوم بمحل والجوهر الفرد قد عرفت
بطلانه وهل النسبة التي بينها وبين النفس هي الحلول

هي الحلول فيها موضع نظر دقيق ثم كما صرحوا بقيام الصورة الذهنية
العقلية بالنفس صرحوا بجوهرية الصور العقلية وكذا زاد وا في تعريف
الجوهر قيدا ليناسب ولا وفق الباحث منهم على ذلك الحكم ان التعريف
المشهور للحلول صادق ههنا اذ يصدق على تلك الصورة ان لها اختصاصا
ناعتا بالنفس اذ يصدق ان النفس عاقلة والحق ان هذا الاحتمال
وهو ان ليس للاشياء قيام بالنفس بل حصوله فقط احتمال قوي يندفع
به كثير من الاشكالات الواردة على الوجود الذهني وقد اشار اليه
العلامة الشيرازي والعلامة التفتازاني وبعض من المتأخرين والتعريف
المشهور للحلول اورد عليه امور لا نطول عليه على انه يتوجه ان النفس
يصدق عليها انها مدركة للجزئيات وعالمة بها كالمعقولات مع ان صور
الجزئيات ليست مرتسمة فيها عند المحققين كالشيخ وغيره ثم ما ذكره
بقوله مع انا نحكم الخ ان كان سندا للمنع المذكور فلا كلام فيه ولا
فان كان في مقام المعارضة او الاستدلال فالمنع على الكل ظاهر الورود
لانه قياس الحلول الذهني بالحلول العيني الحسي ومدرك الصورة
المحسوسة لا بد ان يكون جسمانيا اقول فيه نظر لانه ان اريد بالمدرك
ما هو المدرك حقيقة ففيه انه قد سبق ان مدرك الكل هو النفس
وان اريد ما هو آلة الادراك ومحل ارتسام الصورة المحسوسة
انه جسماني لكن لا يلزم ان يكون القوة التي بها يدرك معنى المحسوس
وارتسم فيها ذلك امرا جسمانيا بل هو اول المسئلة اذ يجوز ان يكون
ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك نفس المحسوس لكن النفس تدرك
المحسوس بآلة جسمانية والمعنى بذاتها اذ لا يلزم ارتسام الموقوف والموقوف عليه
في محل واحد كما يقول في صورة ارتسام المعنى في الوهم والصورة المحسوسة
في الخيال فتأمل الخ وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات
اقول يمكن ان يقال ما سبق هو ان العقول ان انقسم بالفعل
الغير المنقسم بالفعل ينقسم فلا بد ان يكون بحيثية يمكن نقل الكلام الى ما

حصول الاشياء في النفس والطريق القيام
احتمال مخترع قال الاستاذ المحقق

بأنها معقولة غير منقسمة لما أشار إليه الشيخ آخر البحث حيث قال
ولو كان المعنى العقلي الواحد الذي يصح أن نفرضه له إلى آخره فلا إذ فيه
نقل الكلام إلى الأجزاء كالجنس العالي والمتكلف أن يحمل كلام الشيخ
الخ والأظهر أن الأولى حذف هذا الكلام أقول بل الأولى
حذف هذا الكلام لأن في كلام الشيخ إشارة إلى أنه يكفي الجواب بهذا الوجه
حيث قال هو أولى بأن يكون أبسط الذي كلامنا فيه ونبه عليه الشارح
حيث قال لئلا يتوهم شك من وجه لكن غرضه الشك بالكلية ولهذا
أخذنا هذا الجواب صريحا الشارح والقابل له استدرك
قول الشيخ أنه يعقل بالقوة القريبة مما استدركه كما يلزم من لفظ القوة
بناء على أنها تطلق على ما يقابل الفعل كذلك يلزم من لفظ القريب الا الجامع
الحصول بالفعل أيضا وأقول يمكن أن يقال أراد الشيخ بالقوة
الإمكان الجامع للفعل لإطلاق القوة على هذا المعنى كثيرا في كلامهم كما يقال
الكاتب بالقوة لازم للإنسان وكما يقال عند وجود العلة المادية يكون المعلول
بالقوة وعند وجود العلة الصورية لم يكن بالقوة وأراد بالقريب مقابل
البعيد فينافي الحصول بالفعل الشيء يكون بالإمكان العام يتبع عليه الأحكام
البعيدة حتى على دوام العدم من غير ضرورة أقول فيه بحث إذ لا منافاة
بين كون الشيء بالقوة القريبة من الفعل وكونه دائم العدم كما دخل على تقدير
الإمكان العام يدخل على هذا التوجيه أيضا ويمكن أن يقال أراد الشيخ
بالقوة القريبة ما صرح به سابقا الفعل بالفعل بمفهوم القوة القريبة
وهذا المفهوم وإن لم ينافي دوام العدم لكن العقل بالفعل لا يجتمع معه لأنه
إنما يحصل بتكرير العقل حتى صارت ملكة فكيف لا يحصل بالفعل أصلا لكن
يتوجه عليه أنه إذا حمل القوة القريبة على هذا المعنى كان قوله كل شيء يعقل
شيئا فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله في ضمن المنع إذ لا يجوز
أن يكون أحد يعقل شيئا ولم يخطر بباله أنه يعقله ولم يحصل له هذا العقل
بالعقل الفعلي إلا أن يحمل القضية على الممكنة فتأمل لأنك تدري الأول

الأول أيضا لكنه كالثانية لكن الشيخ والشارح ذكروا الاحتمالين في الثانية
وتركوا في الأولى وذلك لأنه لكونها فعلية والثانية ممكنة والأمر فيه هين
الشارح فاعلم أن القوة هو المتعقل لا يذهب عليك أن القوة
مقابل للفعل يقتضي العدم بالفعل وعدم الشيء ليس أمرا يختلف باختلاف
الإضافة حتى يصح أن يقال صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة
بالنظر إلى ماهية التعقل وبالفعل نظرا إلى المتعقل المخصوص أقول الظاهر
أن الإمام حمل القوة بمعنى الإمكان الخاص ولهذا قال وكان من الواجب
أن يقال فإنه يمكن أن يعقله بالإمكان العام ليكون متناولا للمعنى
والمخصوص الإضافية أيضا فأجاب بأنه وإن كان واجبا نظرا إلى
المحصل لكنه يمكن نظرا إلى نفس تعقله وقوله وكون التعقل يجب
أن يكون بالفعل إشارة إلى ما ذكره حيث أورد لفظ الوجوب مقابل
القوة وفي قول الشارح ليست إذ قال علم بتصور الموضوع فقط دفع لما
على قول الشيخ وذلك عقل منه لذاته لا ينفي أن يكون ذلك
متفرعا عقله لذاته لأنه عينه فأجاب بأنه ليس المراد أنه عينه فقط
بل التزيين ذلك المجموع ورد بالتصديق القضية والأظهر أن يقال إنه
مسامحة كما يقال عدم العدم وجود الخ لأن قوله الصحيح إلا أن تكون
ذاته ممتنعة في الوجود واستثناء عن القائم بذاته لا يقال على هذا لا يصح
الاستثناء أيضا إذ كان الصور العقلية ليست قائمة بذواتها كذلك
المفارق المادة ليست قائمة بذاتها فالوجه أن يحمل كلام الشيخ على أنه
أراد كان المعقول قائما بذاته في الجملة ويصدق على أنه قائم بذواته وقتا ما
فلا مانع له من مقارنة المعنى المعقول وكونه متعقلا له في جميع الأوقات
إلا وقت الاقتران بالمادة أو وقت كون ذلك المعقول قائما بالمحل
فح لما يقع الاستثناء الأول يصح الثاني أيضا لأنا نقول الأدنى
أعم من القائم بالمادة فإن الجسم مادي وليس قائما بالمادة وسيشير إليه
صاحب المحاكمات حيث قال فإنه قال لا بد أن كل معقول فمن شأنه

ان يقال ان الى آخره قال ثم وكونه من الوجه هو توجيه كلام الشارح والكلام
في امكان كلام الشيخ على وجه لا يحتاج الى التوجيه والتاويل واقول
الاظهر ان يحمل قول الشيخ او شيء آخر على لواحق المادة وضمير كان الكلي
واحد بين الامور المادية وقوله ان كان متعلق بالمانع الطبيعي ومانع
القيد ان المعقول فيكون في اصل الذات مجرده لا يحتاج
الى تجريده عن المادة ولواحقها   الخ لكنه قال امكان عقلية لذاته
اقول يمكن ان يقال المراد بامكان عقله لذاته عقله
لذاته بالامكان والامكان جهة خارجة عن القضية ومع بعض النسخ
الخ لكن هذا توجيه ثالث اقول قد صرح الشارح
بهذا في اخر الفصل وجعل الحاصل من الفصل ولم يشعر كلامه بانه توفيق
الكلام المستدل كلامه بل على انه بيان للتوجيه الذي كان الكلام فيه
وتفصيل له حيث قال فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل
بغيره ولذاته بالامكان   الخ والجواب ان بعض كل موجود
يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود اقول لم يتوفق
الشارح لدفع ما نقله الامام من مذهب الشيخ من ان العلم بالشيء
مع العلم بغيره لا يجتمعان لان الامام حيث قال لعدم الخط كانه اشار
الى ان له توجيها ولعل توجيهه ان مراد من قال هذا اراد بالعلم الالتفات
اذ لا يمكن الالتفات في زمان واحد الى امرين متغايرين على التعاقب
لكن الكلام حينئذ محل نظر لان التصديق لا ينفك عن تصور الطرفين
والالتفات اليها وفي قول الشارح والحكم لشيء على شيء يقتضي تعاقبهما
كانه اشارة اليه   الخ لكن هذا الامكان انما يكون حسب
المجرد في العقل سيجيء وفي كلام الشيخ انه لا يجوز ان يكون المعقول
باعتبار الوجود في العقل محلا لمعقول آخر فهذا المنع لا ينبغي ايراده
عند ذلك المنع   الخ فلو لم يكن متناهية لشيء
في الماهية لم يكن المدرك ذلك الشيء اقول يستفاد منه ان

ان تصور الشيء بالوجه ليس تصور ذلك الشيء بالحقيقة بل انما يكون
تصور الوجه حقيقة وانما ينسب الى ذلك الشيء مجازا وبالعرض
وهذا حق على حقيقة بعض المحققين لكن مذهبه حيث صرح بان تصور الشيء
بالوجه غير تصور الوجه وان الاول تصور لذلك الشيء حقيقة على ما صرح
في مواضع من شرح المطالع يخالف ذلك   الخ الا انه
لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد المعقول الخ هذا انما يتم بعد ان ثبت
ان المقارنة من لوازم ماهية المعقول والا فللخصم ان يقول انها لازم
للمعقول من حيث وجوده في العقل فقط واقول لو سلم ان امكان
المقارنة لازم الماهية المعقولة فقوله نعني ان اللازم هو امكان المقارنة في العقل
حتى انه اذا وجد في الخارج يعرض له في الخارج امكان مقارنة المعقول
في العقل فلا يلزم امكان التعقل الذي هو المقارنة في الخارج   الخ
وحاصله ان امكان مقارنة المعقول المجرد بالنظر الى ماهيته اقول فيه
ما مر من ان اللازم على تقدير التسليم ان امكان المقارنة العقلية
يعرض له في الخارج لا امكان المقارنة الخارجية التي هو التعقل
الخ ولو سلمنا فلازم امكانها والمعقول موجود في الخارج اقول
قد عرفت انه سيجيء ما يدفع هذا ثم يرد عليه ما اشرنا اليه من ان اللازم الماهية
المقارنة العقلية   الشيء وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية
للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم والاشتراط المذكور في الفصل
المتقدم هو قيام المعقول بذاته وانت تعلم ان السؤال لو كان عن علة
الاشتراط المذكور فلا ينبغي في الجواب ذكر نفس الاشتراط
بل ينبغي الاكتفاء بعلة الاشتراط والشيخ قد ذكر نفس الاشتراط
في الجواب حيث قال بجوابك انها ليست مستقلة بقوامها لان
الاستقلال بالقوام هو القيام بالذات بعينه والجواب ان الجواب
حقيقة هو ان تلك الصور ليست محلا لتلك المعاني الا انه
ذكر والاعلى كونها ليست محلا لها بل بانها غير مستقلة بقوامها وصار

تصور الشيء بالوجه ليس تصورا لذلك الشيء بالحقيقة

حاصل الجواب ان تلك الصور غير حالة في تلك الالة فلهذا لم يكن متصورة
وعدم كونها محلا لا بعدم استقلالها لعوارضها مكانه قال انما اشترط القيام
بالذات في كون الشيء متعقلا حتى لا ينتقض العقل الى الصور العقلية
بالقياس الى المعاني المقارنة لها في العقل لانه لا بد في التعقل من ان تحصل
صور المعقول في العاقل وان كان في صورة عدم الاستقلال ويحصل كونها
محلا لتلك الحالة لم يتصور تعقلها والشارح اشار الى هذا التوجيه
حيث قال والجواب ان تلك الصور لما لم يكن في العقل
مستقلة بعوارضها الى قوله لم يكن المعقولات حالة فيها حيث جعل محط
الكلام عدم الحصول فيها وجعل عدم الاستقلال دليلا عليه الخ
والجواب الواضح ان الصورة العقلية لما كان هذا الجواب
ظاهر الوضوح لان في جواب الشيخ يرد النقض بالقوة الحيوانية
يحتاج الى الجواب بخلاف هذا الجواب اذ القوة الحيوانية اصلية
في الوجود موجودة في الخارج وهو ايضا لو قيل ان الطبيعة الانسانية
الموجودة في العقل متصفة فيه بالكلية ولا مانع من التعقل فيها مجردة
عن المادة ولو احتج فيها لا نسلم انها لا يعقل الكلية لم يتوجه
جواب الشيخ لان احديها بالحالية اولى من العكس فيتوجه جواب
صاحب المحاكمات كما لا يخفى ويمكن الجواب ايضا بان التعقل عبارة
عن حصول مثال الشيء المعقول في العاقل لا حصوله نفسه وهذه الكلية حاصلة
بنفسها لا الانسانية الا بصورتها ومثالها ولهذا اتصف طبيعة الانسان
في العقل بالكلية ولم يتصف العقل بها والجواب بالتخصيص على ما ذكره
عن النقض بالقوة الحيوانية يحرره ههنا ايضا لكن هذا ليس ايراد
على الشيخ لان الشيخ بعيد كلامه وقع ما بالتخصيص سؤال الذي
اورده وهو مندفع بذلك لانه سؤال عن ان الصورة العقلية
الحاصلة في العقل مجردة عن المادة فيها بالها انها لا تعقل وههنا يصدق
ان بعضها ليست اولى بالحالية من الاخرى والتعقل يقتضي كون المعقول

كون المعقول حاصلا في العاقل وذلك لانه اذا كان كل منها معقولا
كان حالا في العاقل بالذات فلو جعل احديهما في الاخرى لزم حلول شيئين
واحد في محلين اذ من المعلوم انه لا يكفي في التعقل الحلول في ما حل في العاقل
فمعلوم ان ليس في صورة تعقل الاربعة والثلثة صورتان معقولتان
احديهما حالة في النفس والاخرى في الاخرى الخ فاجاب
بان مناط الحكم وهو عدم التعقل وفيه بحث لان هذا الجواب يقتضي
كون القوة نفسها محلا للصورة والمادة وقابلة لها وما ذكره الشارح
حيث قال وان ما القوى الحيوانية عنده مدركة لا يحل معانيها في محلها
يقتضي كون مادة القوى قابلة لها والحق لم يرد الاعتراض اصلا
والحق ان في كلام الشارح ههنا اضطرابا لانه قوله ودعلم الى قوله
والا فالقوى يدل على ان القابلية لتلك الصور هي القوى نفسها
وقوله وان ما القوى الحيوانية عنده مدركة لا يحل معانيها في محلها يدل على ان القابل
مادة تلك القوى وان ان المدرك عند الشيخ هو النفس
لا القوى فجوابه انه اراد بالمدرك آلة الادراك وقد مر نظيره
مرارا اذ يمكن ان يتكلف ويقال قوله والا فالقوى الحيوانية 4
جواب آخر في النقض المذكور لا اشارة الى ورود السؤال كما هو
الظاهر المتبادر وقوله والاستشعار من قوله والحكم بامتناع القبول
على ما لا يكون مستقلا مطلقا يشعر بقول في الجواب عن هذا النقض
ان مراد الشيخ التخصيص المذكور لا الحكم المطلق والا فان حمل كلامه
على ما هو الظاهر من التعميم فنقول القوى الحيوانية عنده ليست
قابلة لما يدركها بل محلها هو الحامل والحق يسقط الايراد راسا الخ
والمقارنة في قوله اذ قارنه معنى معقول هي المقارنة مع الغواشي
لا يذهب عليك انه اذا حمل المقارنة على المقارنة مع الغواشي
فمعنى المقارنة لم يكن كونه متعلقا واجبا فلا حاجة الى حمل الامكان امكانا
على ما حمل المحشي في هذه الحالة على الامكان الخاص دون الامكان الاستعدادي

ولو حمل المقارنة على المطلق الشامل لما يكون مع الغواشي وما لا يكون
بمجرد امكانها فح ينبغي حمل الامكان على الامكان العام لكن ح لا يحسن توجيه
لفظ الجعل مع ان كلام صاحب المحاكمات في تقرير ايراد الامام كان
يدل عليه ان لا يلزم من ذلك ايراد ذلك لان في صورة تحقق المقارنة
المجردة عن الغواشي لا يجعله منصورا بل يكون منصورا الا ان الشارح
تصدى لتوجيه الامكان الا ان دون الجعل بناء على ان امر الجعل سهل
فان المقارنة ليست بنفس التعقل بل التعقل يستلزم لما مقارنتها
فيصح اطلاق الجعل واما الاولى في توجيه الشارح ان يحمل الامكان على الامكان
الخاص كما هو المتبادر والمقارنة على المقارنة مع الغواشي وح يحسن
توجيه لفظ الجعل ايضا الخ واما ثانيا فلان الجواب
لا يتم بمجرد منه ان ما ذكره الشارح كما قيل في تقرير كلامه وذلك لان حاصل
كلام الامام في السؤال على الوجه الثاني في تقرير السؤال حتى لا يلزم
الخروج عن البحث على ما ذكره صاحب المحاكمات يكون سؤال ثانية الظهور
وهو الذي اشار اليه في التنظير الاول الخ فنقول في الجواب
تعدد الوجود يعني تعدد الحقيقة الشخصية بمعنى تعدد الوجود العقلي
والخارجية انما يجب الماهية بان تخصص الماهية وتتحقق في كل فرد
حصته منها الخ واما قوله حصل تعدد الارتسام في العقل
وان لم يكن بانفراده اقول هذا سهو منه لان ما ادعاه
ان قول الشيخ وان كان الا يكفيه هذا الارتسام في العقل اشارة
الى القسم الثاني في التقسيم الى الالف مع انه القسم الثاني
كان الاستعداد انما يكتسب عند المقارنة فلا بد من بيان ان الارتسام
في العقل هو المقارنة حتى يتم الكلام والظ ان هذا الكلام مبني على انه
لم يوجد في النسخة لفظ الارتسام في المتن ووقع لفظ الان المذكور لم
يحتج اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الكمال
اشارة الى القسم الثاني بدل لفظ الاول وارد بقوله ويمكن ان يقال

يستفاد ان يقال المراد اي مراد الشيخ من قوله فيكون الاستعداد ذاتيا
مع حصول الكمال له والمقولات المصاحب بيان معنى التغيير
يتوجه الشارح القولات التي عليه والاصح به وارادة بقوله والظ
انه قال فيكون لم يكن او لم يكن ان الظ في كلام الشيخ ان لم يكن
الثاني معطوفا على لم يكن الاول ليلائم المعطوفين الخ
وليس بشيء لانه فسر كلام الشيخ بالملازمة من التوهم اقول
مقصود الشارح على ما يدل عليه قوله ونفسها انه لم يفسره تفسيرا صحيحا
مع ان هذا امر يمكن زعمه والغلط في المقدمة القائلة ما امكن
للشيء في العقل امكن له في الخارج فقيل اقول الذي هو الامكان
بحسب نفس الامر ويصل الدليل به لا يمكن المقارنة في الخارج اذ لا يمكن تجرده
قائما بالذات حالا فالامكان العقلي لا يستلزم الامكان الخارجي
بالشرطين لا مطلقا وح يندفع جميع ما ذكره والظ يمكن حمله على الاستعداد
القريب وهو موقوف على الشرطين وتعقله لعدها امر يا لتامل
الخ اما اولا فلانها تعارض بالموت والاستحالة
اقول هذه الوجوه اقناعية لا برهانية والا فيمكن ان يقال على الوجه
الاول لعل التسويد والتشقيق تنشأ من الحرارة الخارجية ولو سلم فلا دليل
عليه ان التسويد والتشقيق فعل الحرارة دون غيرها وعلى الثاني ان الحرارة
الغريزية لم لا يجوز ان يكون اذا اشتدت كثيرا بحيث يخرج عن عرض
المزاج في المزاج والتركيب فكيف اذا وردت الافعال الطبيعية وخوفه
وعلى الثالث ان الاحساس بالحرارة ولا ينافي انكسارها وقد يحصل الكيفيات
المنكسرة والجواب عند ان الثقيلين يغلبان على البدن فالبرودة
غالبة فيه فكيف لا يحس بالملمس بعدها الغلبة وعلى الرابع
ان المؤثر في الاغذية الغليظة هو القوة الهاضمة بل الطبيعة والحرارة
آلة لها ولم لا يجوز استناده اليها باستعانة هذه المرتبة من الحرارة
ومن ثم عرفت بانها جوهر حار لطيف اقول لو كان الحرارة

ما امكن عند العقل امكن في الخارج

مطلب

النوعية جوهر افضل متوسط مركب وكلامهم مائل الى الاول والحق يبقى
النظر في اثبات ذلك الجوهر واثبات جوهر آخر في البدن غير المزاج
وغير الصورة النوعية الحالة في البدن يستند اليه كالغاذية في البدن
فيشكل اذ يمكن استناد الكل الغاذية الى احد هذين مع ان اثبات
الفضل خروج عن سنتهم ويحوج بحثهم الى الجواهر المشهورة
فتامل الخ وقد انعدمت في المزاج فكيف موثر وكل الاول
واذا انعدمت كيفية الحرارة ان سنقيته في المزاج لم تؤثر فكيف
يسرد ويفعل على ما مر آنفا ولا يمكن القول بعودها بعد الفساد لها
لزوال المانع الذي هو المزاج اذ لا يقتضى لوجودها فيجدد بعدم المانع
غير كاف في وجودها ثانيا فتامل الخ المشبهة حتى
في قوامه النظر على ما يدل عليه قول الشارح وحمله الى ان تشبهه بالفعل
مستحسنة اليه ان الالتصاق بعد التشبه اذ لو كان الالتصاق
قبل الى جزء البدن الذي التصق بالبدن غير مشابه لنا في اجزاء البدن
في اللون والقوام قبل حصول التشبه الخ هو اكمل الغاذية
والنامية الخادمين على غاية المولود والنامية لا يخفى ان الظاهر كون
غاذية المولود ونامية غاذية مولده ووالده على ما يدل عليه ما نقله
ان المولدة يستخدمها في التوليد انما يحصل مادة المنوية ومن المعلوم النظر
جدا ان غاذية المولود ونامية لم يوجد حتى بعد واما تفصيل الذي على الافضل
فالنفس النباتية وهو لا يوجد ما ذكره من الايرادين اقول المفهوم
من كلام الشارح على ما تنادي عليه عبارته حيث حمل على كانت الخادمة
المنزلة للتوليد لا على انه اقل من الواجب بشخص كامل الى آخر ما قال
ان المراد من خدمة القوتين للمولدة تهيئة فعلها وتحصيل ما هو الغاية
الاصلية من فعلها ولا شك في ذلك تأخرها عنها حتى فلا يلزم ان يكون التفصيل
بعد فيضان النفس النباتية بل يلزم ان يكون تهيئة فعل التفصيل
وترتب غاية عليه بعد فيضان النفس النباتية ولا محذور فيه

محذور فيه وجاز حمل المولدة على المعنى الاعم الشامل لمحصلة اذ لا فرق
بين المولود وتهيئتها غاية التفصيل فكذا غاية التحصيل ايضا يندفع
الايرادان معا الخ وليس بمستقيم لان بين النمو انما
الى الشيبين فيها سهو منه نشأ من توهم ان عنده من تتمة كلام الشيخ
ومتعلق بمقول الشيخ فيتوقف ولهذا جعل هذه العبارة لهذا
عنوانا على شيئية وليس كذلك بل كلمة عند استيناف الكلام الشارح
متعلق بقوله تنوع الخ ويمكن ان يقال الافعال النباتية
فاعل لتصور به اقول هذا توجيه بعيد غير مطبوع والاوجه
ان يقال كلمة ما في قوله يصدر بها يصدر للايراد منها التعميم وصار المعنى
ان كل نفس ارضية يصدر منها هذه الحركات الاختيارية يصدر عنها
الافعال النباتية بدون العكس لانه في النبات والنفسانية في مبدإ
هذه الحركات التي مقتضاها المركبات والا لما صح الخ
فلو كان كل فعل ارادي ما يتبعه هذه الافعال اقول اطلاق
الفعل على المبادي المذكورة سوى الحركة التي هي فعل لها فاتحه
واعترض ان في تناول دورة البلع تحقق الارادة دون الشوق
والنقض قوله لما يدرك ان له في طعام نفعا لانه لا اشتياق اليه
بسبب امتلائه ربما يبلعه لجواز انفكاك الشوق عن الارادة او عن المعلوم
ان في صورة امتلاء قد يريد ويأكل ما يقول في المبادي الاربعة يجب
الاغلب ولعله المراد الخ فان طلب الشيء وتركه انما هو
باختلاف الاعراض اي ولو كان في وقتين اقول لا يمنع ان يتبع ذلك
وليستند بامر من ان الجسم قد يطلب الحركة الى المكان الطبيعي
حين خروجه عنه وقد يطلب السكون فيه وهو حين حصوله فيه وكون المط
في الصورتين امرا واحدا هو الحصول في المكان الطبيعي الا انه
قد يقتضي بالعرض الحركة وقد يقتضي بالعرض السكون مع غير صحيح
في مقام الدعوى وعلى تقدير التسليم فمثله جار فيما نحن فيه بان يكون

المط من الحركة تحصيل ما بالقوة من الكمالات لتحصيل التشبيه
بالعقول لكنه قد يقتضي ذلك الوضع وقد يترك بالوضع
الخ والغلط انما نشأ من لفظ الحمل اقول المتبادر منه انه
يحمل النقض المذكور وليس كذلك اذ لا فرق ح اي بين المحصور
وغير المحصور نعم هذا غلط آخر وهو انه حمل النقض مع الفرق بين المحصور
وغير المحصور في كون الشيء كلها ثم لا يخفى ان البعض المذكور لا يندفع
بما نقله بقوله ولم يذكره لظهوره ولعل هذا القائل حمل الحمل الكثير على الحمل
على مجموع ذلك الكثير وح لا يندفع ما ذكره وثانيا ان اريد به يختار
الشق الاول ويدفع المنع ونقله للاشارة اليه قال وان ذهب
بحول عينه العدد المحصور لكن لفظ الوزن غير مناسب ثم يرد عليه ح
وما ذكره بقوله والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز اذ ليس يخفى
لان الكثير الغير المحصور يحمل الاشتمال على المحصور الموجود اقول الخ
ان يقال مقصود الشيخ من هذا القيد ان المفهوم اذا كان محمولا
على كثير غير محصور فلا بد ان يكون كلية وما نحن فيه في هذا القبيل يعني
الكلية الصدق على الكثير فكيف اذا كان صادقا على الكثير الغير المحصور
وان فائدة تقسيم الكلي الى ما ينضاف الى واحد شخصي او لا يستلزم
عن قريب الشيء يحرك قار الذات بحسب طبيعته او ارادته
اقول فيه انه سيجيء ان الارادة غير قارة فالحركة الغير القارة والبحث
يرد عليه ما يثبت ان [illegible] اليه الحركة من الكم او الكيف مثلا ليس امرا
غير قار في قطع النظر عما ذكره من الكمالات من الخلط بين ما هو
شرط الحركة وبين ما هو غايتها والمطلوب يتوجه ان الامر الذي يحمت
الى الطبيعة القارة الذات حتى يقع صدور الحركة الغير القارة عنها
لا بد ان يكون امرا غير قار وما ذكرت من المطلوب الذي يحصل بالحركة
امر قار كالطبيعة ولا معنى لقوله ان الحركة لما كانت غير قارة الذات
فلا يكفي في صدور الحركة الغير القارة الذات عنها فلا بد من انضمام

من انقسام ما يختص بالحركة ابعاض ينقص حصول الغير القار من القار
وان ذلك الامر ايضا كان قارا الشيء اما الجزئي فاذا حصل
وقفت الحركة المتوجهة اليه عنده اقول فيه بحث اذ يجوز
ان يحدث عند حصول ذلك الجزئي قبل انقطاع الحركة تخيل وضع آخر
وينبعث منه شوق وارادة جزئية اخرى فتحدث حركة اخرى وهكذا
استمر الحركة ويؤيد ما ذكرنا ما سيذكره الشارح في هذا البحث
في جواب اعتراض الامام حيث قال ان الوصول الى كل حد سبب لارادة بعد
آخر وتلك الارادة سبب للوصول الى حد آخر وهكذا
الشيء فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اقول الظ
ان مراد الامام ان احديهما هي المنطبعة آلة للاخرى وهي المجردة
فيرجع الى ما ذكره الشارح بعينه في شرح مذهب الشيخ الشيء
وما في كلامه هو البرهان عليه في هذا البرهان نظر اذ يمكن ان يكون الرأي
الكلي منحصرا في فرد خاص فامتنع ح تحقق غير هذا الفرد الذي يقع
بلا انه وان نسبته بسائر افراده حتى يحتاج الى امر آخر اقول والبعض
يمكن ان يقال بعد الشرائط والآلات لا تساعد الا في تحقق هذا
الفرد بعينه وتخصيصه بالوقوع وايضا يحتمل ان يكون الاول غير قابل
الا لهذا الفرد لكن هذا سينقله الشارح عن الامام الخ
وفيه نظر لان المراد الكلي بذل الدرهم مطلق له اقول الشيء
شائع في التمثيل والمراد التمثيل ببذل المعين بالدرهم المعين
ولو نوقش في هذا القدر فنقول المراد بالدرهم مفهوما
بانه الدرهم المبذول في هذا البذل وتصور البذل المعين وارادته
انما يستعان على الفعل سبقا ذاتيا ولا يلزم سبقها بالزمان
ولا شك ان في زمان البذل يجب حصول الشعور بهذا البذل وتعلق
الارادة به ايضا نعم لا يجب قبل هذا الزمان وما ذكره في تقرير الجواب
مخالف لظاهر الشرح اذ ظاهره حيث قال الا انه لا يعقل الكليات بمجرده

اذ الظاهر عدم تحقق الارادة الكلية هنا لان الارادة الكلية
متحققة ومنضم اليها الارادة الجزئية وظاهر الشرح حيث قال القوة
الحيوانية ملائمة ايضا الحاكم ه اقول اذا جعنا
انفسنا اقول هذا يرد على تقرير الشارح حيث التزم انه في تقرو
لا يحصل مجرد تخيل الغذاء الجزئي ثم يحصل ادراك العقل الجزئي
الذي هو الط واما على كلام الشيخ فلا يرد لانه لم يصرح بالتخيل
والتذكر فيمكن حمل كلامه ان في هذه الصورة تحقق والادراك
الجزئي سواء كان على سبيل التخييل والتذكر او على سبيل الاحساس
والمشاهدة ومن المعلوم ان في صورة الاكل شيء معين لما لرمان المعين
حصل الشعور بهذا الرمان المعين بالحس ويدرك طعم المعين
بالذوق وحصل الشعور بمنفعة المعين الصادر منها وحركة الشيء
والانسان الى غير ذلك حتى لا بد له في الاكل المعين نعم لا يجب في الرمان
الاتي على الاكل تخيل المطعوم وتذكره ومعلوم ان بعضها يصدر
من الارادة المتعلقة بهذه الافعال المعينة بقي النظر في ان تقدم
مجرد الاحساس والارادة على الاكل المعين هل هو بالذات
او بزمان يسير فتامل الشيء مقاطع تلك المسافة
تحصل تلك الحدود واحدا بعد واحد اقول الى
امرا ضروريا والا يلزم تحقق تخيلات غير متناهية عند قطع كل مسافة
بل المراد به في بعض الصور كما اذا كانت المسافة طويلة فتحقق
تخيلات حصلها بالحد ووجهها وبعده تشبه مثل الكلمات بالسفر ثم يحصل
والارادة المتعلقة بقطعه من المسافة امر غير قار بالذات كالحركة
ممتد منطبق على المسافة والحركة المذكورتين كما يظهر عند الرجوع
الى الوجدان فتامل الخ وفيه انظار بل اقول
قد عرفت جوابه ايضا الشيء والجواب ان تعين المتحرك
والمسافة والزمان يقتضي تشخص الحركة كما اعترف به اقول

اقول لا يخفى ان التخصيص لا يقتضي الجزئية وكذا قوله
وذلك الجزئي اذ المراد به جزء متعين في الوقوع الا انه مقصوده بالوجه
الجزئي وهو امثل ما وقع في قوله المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي
ومعنى كلام الامام ان هذا الفعل الجزئي المعين في الوقوع انما تخصص
عنده بالوقت والمحل وقد عرفت انهما لا يوجبان التشخص عند المحرك
وهذا بناء على ان يراد بالمحل او ورده بالوضع وهو المسافة ثم لا يخفى
ان لزوم التناقض من وجهين في كلام الامام مبني ايضا على حمل المحل
على الموضع كما يقتضيه توجيهنا وهذا المتحرك في كلام الشارح بان
للدفع يمكن ان يقال حمل المحل على ما هو الظاهر وهو المتحرك لانه
محل الحركة ولزوم التناقض مبني على مقدمة صادقة اي ان المتحرك يكون
مدركا بالوجه الجزئي ومعلوم ان كل احد يتصور ذاته والحركة
تشعر به قوله حركة جسم متعين الخ وانت خبير
بان فيه ابحاثا اما اولا فلا استحالة في ارادة ايجاد الموجود بل تقدم الارادة
على الايجاد يجوز ان يكون ذاتيا لا زمانيا كما في ارادة القديم لكن هذا
انما يتوجه على ظاهر تقريره حيث ادعى عدم الاجتماع والحق انه يكفيه
عدم جواز الاجتماع واما ثانيا فلان الشارح خص الكلام بالحركات
الفلكية مشكل امر الحركات التي بذاتها والجواب ان الحركة لما كانت
متناهية من المبدء وليس لها جزء اول فانه منقسمة الى غير النهاية
فالكلام في الحركات الارادية المستندة كذلك يستند كل جزء
منها الى جزء من ارادة سابقة عليه وذلك الجزء من الارادة
يستند الى جزء من الحركة سابقة عليه كذا ذكره بعض المحققين
والقول استناد الجزء الفرضي من الحركة الى جزء فرضي
من الارادة واستناد الجزء الفرضي من الارادة بجزء فرضي
من الحركة السابقة وكذا في التخييل انما يصح لو كانت الاجزاء
موجودة في الوقوع وليس كذلك في الحركة الواحدة المتصلة

انه لا يقبلها العقل ايضا ولو كان الاستناد من حيث تحققها لانها
فتحققها ليس موجودات فاينة حتى يتصور العلية والمعلولية بينها
اذ الذهن لا يقدر على تلك التحليلات مع انا اذا رجعنا الى نفوسنا
لا نجد الا حركة واحدة وارادة واحدة وليس لنا شعور بتلك
الاجزاء التحليلية الحاصلة بالقسمة من العقل وايضا ههنا موجودان
احدهما قطعة من الحركة والاخر قطعة من الارادة والكلام في علة
قطعة كل الحركة وقطعة كل الارادة ولا يمكن استناد كل
من الكليين الى الاخر والا لزم الدور بل كل قطعة الحركة مستندة
الى قطعة الارادة واستناد كل قطعة الحركة في الارادة الواحدة
المتصل العلة ليستند الى الحركة الفلكية وتمام تحقيق هذا الكلام مذكور
في حواشينا على شرح التجريد الخ ولا يخفى ضعف هذا الجواب
اقول لعل وجه الضعف ان الارادة الكلية قد يكون
غير قارة ايضا كما اذا تعلقت باوضاع مندرجة تحت نوع بعينها فتامل
هذا آخر ما يسر لنا في الطبيعيات والحمد لله موفق الخيرات الخ
فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والموجودات الخاصة التي
هي علله لا يخفى على الناظر ان المذكور في هذا النمط ليس هو
كون الموجودات الخاصة علله بالقياس الى الوجود المطلق
المقول بالتشكيك ثم لا بد من حمل الوجود في هذا الموضع على الوجود
لان المقول بالتشكيك ليس هو الوجود بالقياس الى الوجودات
الخاصة مثلا ليس وجود العلة مقدم في كونه وجودا من المعلول
بل العلة اقدم في كونه موجودا بالنسبة الى المعلول والمقول بالتشكيك
هو الوجود بالقياس الى الماهيات لا الوجود بالقياس الى الوجودات
وايضا قد تقرر في موضعه ان الامور العامة هي الصفات المحمولات
على الماهيات بما هو لا الوجودات التي لم تحمل عليها لكن بعض كلامهم
يشعر بكون المبادي ايضا من الامور العامة مثل قولهم الوجود زايد

النمط الرابع في الوجود وعلله

في بعد في الكلي فتامل حتى انتهى اقول الاصوب ان يحمل كلام الشيخ
على معنى ان الوجود المطلق لما كان عارضا بالقياس الى الوجودات
الخاصة وتقرر ان كل ما هو عارض لشيء فعروضه له وحمله عليه معلل اما
بمعروضه او الذاتي باما معلل والعرضي باطل فالوجود المطلق
العارض للوجودات الخاصة يفتقر عروضه لها الى علة وما هي تلك العلة
هي الوجودات الخاصة او غيرها فليس منه اثر في كلام الشيخ
بل حيث قال فاذن هو معلول يستند الى علة ولم يقل بل هو معلول
يستند الى ما يكون يشعر بان جعل العلة غير الوجودات الخاصة
ويحمل الوجود على الوجود المطلق والموجودات الخاصة على الموجودات
المخصوصة ينفي كلام الشيخ في ان النمط الرابع في ذكر الوجود المطلق
انه يساوق المحسوس ومنقسم الى الواجب والممكن وعلله لان كل
علة فانما هي علة لثبوت الوجود المطلق وعروضه للماهيات الموجودة
فيصح ان الكلام في الوجود المطلق وعلله ولم يرد ما اورده ثم انه سامح
في العبارة وجعل المعلول هو الوجود المطلق باعتبار ثبوته للماهيات
مع ان المعلولات هي الماهيات من حيث انها موجودة لان الاثر
المترتب على التاثير على راي الشيخ هي الوجود وعلى ما ذكرنا
يندفع ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله لا نسلم ان الوجود المطلق اذا كان
عارضا يكون مفتقرا اليه وكذا ما ذكره بقوله وايضا انما يلزم ان يكون
الوجود المطلق موجودا في الخارج لانه مبني على انهم لا يطلقون
المعلول الا على الموجودات الخارجية اصطلاحا وقد ذكرنا ان هذه
مسامحة منهم بتنبيه على ان اثر الجاعل عندهم هو الوجود
وكذا ما ذكره بقوله ونقول ايضا لقائل ان يقول فيستند مع باقي المستندة
في موضعه من ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا بالنسبة
الى افراده وقيل هذا الايراد ليس بصحيح في هذا المقام اذ ليس
غرض الشارح الا تصحيح توجيه كلام الشيخ لا اثبات عندهم وادلتهم

عليه بالدليل المشهور المسطور في الكتب فان اورد الايراد فما ذكره
من دليله ورده ورد قوله وما نقله بقوله على ان من الناس من ذهب
الى ان الاشتداد والضعف اختلاف في نفس الماهية فيتجه
على الخلط بين ما فيه الاختلاف وما به الاختلاف وذلك لان
مرادهم ان الاشد بالنوع مخالف للاضعف لان النوع موجود فيهما
لا بالسوية بل بالاختلاف وانما هو التشكيك في الماهية
دون الافراد وان اريد انه يلزم ح ان يكون الجنس مقولا
بالتشكيك بالقياس الى نوعي الاشد والاضعف فمحقق العلوم
انه لا يلزم من تحقق نفس احد النوعين اشد من نفس النوع
الآخر لان احدهما اشد من الآخر في صدق الجنس فتامل
الخ فان الوصف العام يحذو حذو الماهية في الوجود فكيف
يفتقر اليه اقول العرض في الوجود لكن متحد مع الشيء بحيث يخرجه باعتبار
ان تعلق ذلك الوجود بالمعروض متقدم على تعلقه بالعارض وقد صرح
بذلك الشيخ في منطق الشفاء وقد ذكر ايضا ان الطبيعة لا بشرط
شيء متقدم على بشرط من تقدم البسيط على المركب مع تصريحه في موضع
على اتحاد جانب الوجود فظهر ان الاتحاد في الوجود لا ينافي
تقدم احدهما على الآخر كيف فقد يتقدم المعروض على عارضه في الزمان
ايضا كما في من ان زيدا مثلا موجود ولم يكن ابيض مثلا ثم صار ابيض
مع ان الابيض متحد معه في الخارج ولئن تنزل من ذلك المقام فنقول
العلية الذات متقدم على وجوده وجميع عوارضه على ما صرح به بعض المحققين
فلعله هو المراد بالعلية والمعلولية ولو جعلت العلية باعتبار الاتصاف
والحمل على ما اشرنا اليه فالامر فارغ في غاية الظهور الخ واقول
قد عرفت انه مبني على انهم اصطلحوا في اطلاق الحمل على الموجود الخارجي
ولا يخفى على الناظر في كلامهم سوا انه كان كذلك لكنهم كثيرا ما يطلقون
المعلولية باعتبار الوجود العقلي ايضا ويرد على قوله فيكون كل شيء

فيكون كل شيء موجودا بوجودين ان موجوديته انما هو بالوجود الخاص
لا بالوجود المطلق كما قالوا ان موجودية كل شانه فالوجود الخاص الذي هو
عينه لا بالمطلق مع تحققه فيه وكذا يرد على قوله فلا يمكن تصور الوجود المطلق
بدون تصور احد الموجودات الخاصة انه انما يلزم ذلك لو كان
العلية والمعلولية باعتبار الوجود الذهني بصورته لان المتصور مع الوجود
الذهني هو الشيء بصورته ولهذا فسروا التصور بحصول صورة
الشيء في العقل لا بحصول نفس الشيء فيه واما اذا كان العلية باعتبار
الوجود في نفسه في الواقع فذلك بان يتصف شيء ما في العقل
فلا ينفك حصول الوجود المطلق بنفسه في الذهن عن حصول فرد منه
وهو الفرد الذي كان موجودا به ذلك الشيء وورود هذين الايرادين
مبني على ان ما ذكره بقوله ويقول ايضا معارضة واستدلال على ما هو الحق
ثم المراد بمطلق الوجود في توجيه الوجود الاعام من الوجود في الجملة
لا جميع الموجودات لعدم ملائمة قوله فان لفظ الوجود مهمله
لا الوجود المطلق الكلي وهو فظ وح يكون رجع الضمير الى الوجود المراد منه
الوجود في الجملة والآن مقصد انه انما هو وجود الممكن ولا حاجة الى ارتكاب
هذا التقدير في توجيه كلام الشيخ الخ وفيه نظر لان ان اريد
بقوله اقتضى بوضع انه استلزم ذلك الوضع اقول لا يخفى
على احد ان كل صفة ثابتة للفرد حقيقة فهي ثابتة لتلك الماهية
ومعنى جزء الفرد ضرورة اتحاد ذلك الفرد مع ماهيته في الوجود والعيني
على راي المحققين كالشيخ ومن يحذو حذوه حتى ذهب الى ان الطبائع
في الاعيان كلها ثابت لها ومتحدة في الوجود فثبت الماهية ومتحدة ايضا
ومن المعلوم ان الاحساس ثابت للفرد المحسوس فحمل عليه فلا بد من ثبوت
الاحساس وحمل المحسوس على الماهية لا بشرط شيء فالشيخ لم ينكر كون الطبيعة
محسوسة في ضمن الفرد بل انما نفى كونها محسوسة بالاستقلال
وح نقول لا يخفى على المنصف ان كل محسوس بالاستقلال في الاصالة

فله هوية وهذيته تدخل فيها الاعراض المعينة سواء كانت وضعا او غير ذلك
وذلك لان التشخص في المحسوسية هو هذا الذات مثلا وبه يحصل هويته
هو فرض وجهين يمتاز به عن محسوس آخر سواء سمي تشخصا او مشخصا
او غير ذلك فلا شك ان ما يدخل فيه ذلك الامر لا يمكن ان يجري لا يصدق
على شيء آخر لم يتحقق فيه ذلك الامر لا في الخارج ولا في الذهن ايضا
اذ لا وجود في الذهن لا يمكنك غير ذلك الامر وان لم يكن الموجود
وذلك التشخص وعلى هذا يندفع جميع ما اورده صاحب المحاكمات
واما الاول فلانا نختار الشق الاول وهو ظاهر من عبارة الشيخ حيث قال
لا محالة ؛ والمنع ساقط على ما قررنا واما الثاني فنختار الشق الاول
فيه ايضا ويسقط المنع عنه لما ذكرنا واما الثالث فلانا نختار ان الطبيعة
الكلية بنفس التشخص في الخارج بمعنى انها موجودة ان فيه بوجود آخر
لكن ذلك لا يقتضي انها محسوسة بالاصالة وبالاستقلال واما الرابع
فهو ايضا ما اليه بقوله وقوله من حيث هو كذا موجود في الخارج
واما فلا يكون هذه الاستثنى الا بما فيه منع ؛ فلان معنى الحمل كما بين
هو الاتحاد بين المحمول والموضوع بحسب الخارج فاذا صدق ان
الاستثنى من الناس في الخارج فلا بد من تحقق الاتحاد في الخارج ايضا
نعم في القضايا الذهنية لا يلزم تحقق المحمول الا في الذهن وكذا الموضوع
الخ والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة
الموصوفة بالاشتراك في العقل الطبيعي مع الاشتراك اقول
للمعترض ان يقول لا يمكن ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة
الموصوفة بالاشتراك في العقل وح نصير الكبرى هكذا اذ الطبيعة الموصوفة
بالاشتراك في العقل يجوز ان يكون محسوسة في الخارج فلا بد ان يكون
المراد في المعنى الآخر ولا شك في عدم صحته ولا يذهب عليك ان
بهذا التوجيه يرجع الى ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله وايضا ان غيره
بقوله لم يكن مشتركا معقولا على كثيرين الى آخر ما قال والجواب

والجواب ح ما قررنا وحققنا الخ بل سلكت منهاجا آخر
اوضح منه فنقول الكلام الى آخره الخ المعارضة ايضا ان يستانف
كلام ونقل الكلام الى اجزاء الاعضاء واجزاء الاجزاء وهكذا الى ان
عوضه ارتفاع الشك وعدم اتمام التزييف وتخصيص مقصوده بهذا الوجه
فالحق ان يحمل كلام الشيخ على انه استئناف الكلام في جميع الحقائق
الاعضاء كانت او اجزاء لها والاول والثانية بالتي مانع وذكر
الاعضاء للتمثيل وعلى هذا يندرج ما ذكره صاحب المحاكمات في الجواب الخ
في هذا الكلام لانه وذلك ان الحال بحد الاعضاء كذلك ادعت من حيث انها
كلية مشتركة فلا يستوي ادراكها كون الان ان محسوسا ... الخ
وهذا الجواب يلزم المقصود لو لان البدن لا الاعضاء حقيقة كلية وهو
اقول ويرد على هذا التقرير انه لا يلزم ان حقيقة الكلية مجردة
وجميع الماديات والممكنات مركبة لتحقيق في هذا الحكم الا انه وذلك
مجردة ويمكن ان يقال مراد الشيخ ان الحكم كما يطلب على حقيقة
من غير ان يكون الاسباب مما شانه دخلا في هذا الحكم والحكم ثم لما كان هذا
الحكم يصلح سببا للتعجب في جواب الجواب مما عنه في اللغو ويقع على ما يوهم
التعجب منه وقال كيف يتوهم تناول الحكم الذي يستلزم بجميع الحقائق وهو لا يستغني
عن المادة حينئذ الذي هو محقق جميع تلك الحقائق وكانه كيف
في عبارة الشيخ والفعل التعجب في كلام الشيخ ينادي على ان المراد
ما ذكرنا لا ما ذكره وح ينقطع بجميع الايرادات ويحصل انه اذا كان
الحال في جميع الحقائق الاستغناء عن المادة فما هو محقق الحقائق لان
يستغني بطريق الاولى وح لا يكون مثلا رجعا فيا بين ما يوهم انه
فرع وهو الواجب بعد ثبوت الحكم الاول وظاهر ما حصل وهو الحقائق
والامام غفل عن هذه الدقيقة واعترض بانه اقناعي وانت تعلم ان
هذا التوجيه يجعل الكلام رجعا الى ان العلة لا بد ان يكون اشرف
من معلولة فاذا ثبت الاستغناء عن المادة للمعلول ثبت للعلة البتة

وهو انما كان مقدمة خطابية فنظيره ما ذكره في ان الكون الحوى لا يكون علة

ان العلة افضل منه والاخس لا يكون علة للاشرف وقد منع ذلك في علم

البرهان وحكم بكونه خطابيا وما نحن فيه من هذا القبيل ولم يندفع كلام الامام

بهذا التوجيه ولم ينفصل الامام عنه والتدقيقه بل حكم بانه مع هذا التوجيه خطابية

اقناعى لا برهانى فتامل الخ قوله منها ما يقتضى نفس تلك

الماهية والغير في اقول فان قلت يمكن اختيار كلا الشقين

من الترديد اما الاول فبان يمنع قوله امتنع ان يوجد ذلك الجزئى

الواحد ايضا وسنده بانه يجوز ان يقتضى الماهية كون غير ذلك الجزئى

ممتنعا فذلك الجزئى واجب وداما الثانى فبمنع قوله فتكون تلك الجزئيات

ممكنة بالغير وسند بالغير الخارج عن الشخص وهو ان ابعد غير الماهية لكن

يمنع بطلانه الملازم اذ يجوز ان يكون هذا الشخص قلت هذا الدليل

مبنى على ما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين من ان التشخص

امر موجود زائد خلافا للشيخ ودخول الفصل في النوع على ما ذهب اليه

انما توقفوا على ان ما يكون دفع الثانى بانه الوجوب وامتناع الذاتين

من اللوازم الماهية دون الشخص من حيث هو شخص وقد دفع الاول

بان الماهية وان فرضت اقتضاها الوجوب بالنظر الى بعض الافراد

والامتناع بالنظر الى البعض فبالنظر الى نفسها فلا يخلو عن الثلث

فاما ان يقتضى وجوب نفسها او امتناعها او امكانها والثالث

ظاهر البطلان وكذا الاول فهو ان الماهية يقتضى وجوب نفسها

اوجب لها امتناع التشخص الاخر لان امتناعها شيئا من التشخصية

بالنظر الى الماهية فلم يكن ممتنعا لذاته بل بغيره ولا شك ان الجزء

غير الكل فيكون ممتنعا بغيره فالممتنع بالذات ذلك الجزء الاخر فان

قيل يجوز ان يكون الجزء الاخر غير ممتنع بالذات فالممتنع بالذات المجموع

من حيث هو مجموع قلت المجموع محتاج الى اجزائه والمحتاج الى الغير ممكن

فلم يكن شىء من المركبات ممتنعا لذاته وهو ان لا يكون في

[margin note: illegible]

فيجب ان يكون نقيضا ان المجتمعان ممكن لذاته بهذا الدليل بعينه لان الاتفاق

الممتنع بالذات ليس النقيضين بل اجتماعهما لانا نقول الاجتماع

صفة محتاجة الى موصوفه اى النقيضين فيلزم بناء على ما ذكرت ان المحتاج

الى الغير ممكن ان يكون ممكنا فبقى ان في الثالث وهو ان الماهية تقتضى

امتناع نفسها وح يلزم امتناع ذلك الجزئى الواحد فيلزم امتناع

الواجب تعالى شانه عن ذلك وهو ضعف فتامل في اطراف الكلام لحفظ بعض

من الخبايا في زوايا المقام الخ اما ان لا يحتاج الشئ الى غيره

وهو العلة التامة اقول لا يخفى ان العلة الاولى بالنسبة

الى معلولها فاعل وعلة تامة بهذا المعنى ايضا فتداخل الاقسام وايضا اطلاق

العلة على التامة ليس بمعنى المحتاج اليه والا لزم الدور في المركب

على ما هو المشهور بل بمعنى الاخر فالحق ان لا يدرج العلة التامة في التقسيم

ولم يجعل من عداد الاقسام وكيف لا فانه اذا لم يعتبر العلة في التقسيم

حتى يدخل العلة التامة فيه فيدخل جزءها من اقسام اجزاء المركب من الفاعل

والشرط فقط والمركب منها ومن الصورة فقط الى غير ذلك

فالحق اعتبار الوحدة في التقسيم وح خروج العلة التامة بقيد الوحدة

ايضا فتامل الخ لا يقال هذا ينافى ما ذكرنا في المنطق من ان الجنس

والفصل محمولان على الماهية اقول معنى الماهية هى الجنس والفصل

الماخوذ بشرط لا شئ وانهما بهذا الاعتبار جزءان للماهية والمحمول على النوع

المتحد الوجود معه الماخوذ لا بشرط شئ وهو اعتبار كونها جنسا

وفصلا وح يندفع السؤال وانما ذكره في الجواب فليس بشئ

لان الجنس والفصل الماخوذ بشرط لا شئ عين المادة والصورة

الخارجية على ما قرره بعض المحققين وح نفى العلية الخارجية لان

عن الماخوذة لا بشرط شئ فينبغى عن العلية العقلية ايضا

وان كان عن الماخوذ بشرط لا شئ فلا يثبت العلية العقلية بين العلية

الخارجية والحق ان الاجزاء المحمولة وان كانت محمولة في العقل

وذلك يقتضي اتحادهما مع تغايرهما في الوجود العقلي لكن لا شك
ان الحمل يقتضي ايضا نحوا من الوجود والا لا نسبة بين الحمل
لا يقتضيه التغاير في الذهن فالجنس والفصل لهما وجود في العقل
متمايز عن النوع ووجود متحد مع نوعه في تعقله باعتبار هذا الوجود
المتغاير واما في الخارج فليس لهما وجود مغاير للكل اصلا فتأمل
ثم اقول كون الجنس مثلا علة للنوع ومتحدا معه في الوجود
لا ينافي تقدمه عليه بالذات اذ يجوز ان يكون تحقق الوجود الجنسي
متقدما بالذات على تحققه بالنوع ومعنى التقدم يرجع الى المعية بالسببية
قال الشيخ في الشفا ان الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على الطبيعة
التي هي مع شرط شيء تقدم البسيط على المركب وقد تقرر ذلك
في كلامه وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة في حواشيه على حكمة العين
وبالجملة هذا الاحتمال لا ينقبض منه العقل ويتلقاه بالقبول
اللهم لقائل ان يقول حينئذ ان الشك ثم اقول الشيخ
ان المادية والصورية من قبيل التصورية والتصديقية بمعنى
الى المادة والصورة بان يكون جزء من المادة او الصورة
فهذا صفة مصطلح فصح كان اطلاق المادية والصورية في الادراك
ليس على سبيل الحقيقة ولهذا قال فقط كان وجها توجيه
كلام الشارح وتوجيه لفظه كان لا ينافي ذلك الشيء رسمها
فانتفاء اول الا عن رسمنا ايضا وهو جزء يكون المركب معه بالقوة
وجزء يكون المركب معه بالفعل وذلك انما يجب كونه جزءا اذا
مشهودا او صار حقيقة عرفية فاستعمال الشيخ كان نظرا
الى اصل الوضع كما ان تركيبه في بعض المواضع من الشيخ وغيره
كان نظرا الى العرف الطارئ هذا واما ما ذكره في توجيه كلام
الشيخ من تخصيص البحث بالجواهر فبعيد اما اولا فلان الشيخ
عبر عن العلة بلفظ الشيء ليتناول جميع المعلولات واما ثانيا

فلان تخصيص الحكم بالحكم بحث لا طائل تحته واما ثالثا فلان منع
من الشك واما انه حمله على النظير والتشبيه وفيه تكلف قال الشارح
رحمه الله نقل كلام الشيخ هكذا هو انقلا منه تحمل العلة على ما يتناول العرض
ايضا ولهذا اورد حديث الموضوع والقصد دفع قبل الشيخ في تركه
في التقسيم بانه ليس غرض الشيخ استيفاء اقسام علل الوجود
بل ان العلة تنقسم الى علل الماهية والى علل الوجود وقد ذكر من تمام
علل الوجود القسمين المشهورين فيهما وبين في كلامه ما يدل على
بل الذي في كلامه من الاشارة الى ان علة الوجود غير منحصرة فيما ذكره حيث
قال فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا واما ان كانه قد يحرك بالوقت
دون الحكم فقد عرفت جوابه مرارا وهو انه كثيرا ما يستعار بحركته الى
قال الشارح في التجريد ثم العدم قد يعرض النفس وفسره بانه قد يعرض
لنفسه وقد يعرض لغيره وقال المنطقيون قد يكون سور السلب
جزئيا وجزئية الحكم اما بجزئية الوقت او الوضع الى غير ذلك فقررنا
فينفع جميع ما اورده ههنا على الشارح الشارح لكن الفرض
ههنا الفرق بين ما يفتقر اليه الشيء في كونه موجودا كالفاعل والغاية
وبين ما يفتقر اليه في تحقق ذاته في الخارج والعقل اقول يظهر
من هذا الكلام ان المراد بعلية الشيء بالنسبة الى الماهية انه علية
باعتبار الوجود الخارجي فالعلية باعتبار الماهية اما باعتبار الوجودين
او باعتبار الوجود العقلي فقط كالجنس والفصل ان كانا متحدين
مع الماهية في الذهن ايضا باعتبار الوجود عقلي فيغاير انها يجب كونه اخر
من الوجود والعلية باعتبار هذا الوجود وان لم الجزئية هذا الاعتبار
كالمادة والصورة فانها علة بحسب الوجود الخارجي ايضا وكلام الشيخ
يحتمل غيره وهو ان المركب محتاج الى جزئيه مع قطع النظر عن الوجود
بل هذا الاحتياج من حيث الذات وان كان مقارنا للوجود بخلاف
الاحتياج الى الفاعل والغاية فانه لا يخرج من العدم الى الوجود فتأمل

الثمة والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له
على الماهية اقول ولا شك ان المثلث ولاسيما له علل لماهيته
وان لا يطلق عليها لفظ المادة والصورة اصطلاحا فلم يصح قوله
وان هذا القسم ليس له علل لماهيته والتي لم يصح ما يشعر به قوله
حيث قال والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع
يقبله مع عدم احتياجه الى غيرها اذ قد عرفت جواز الاحتياج
في هذا القسم الى غيرها كالاجزاء والحق ان يحمل المادة والصورة
في كلام الشيخ ح على ما يتناول اجزاء الاعراض مسامحة وتشبيها
وح يصير الاعراض المركبة كالمثلث والجواهر المركب من الجوهر والعرض
كالسرير داخلا في القسم الثاني وح لا يرد ما ذكر اصلا
لكن يخدشه انه اذا كان الامر كذلك كان القسم الاول
كان منقسما الى العرض والجوهر فكذا الثاني اذ كما ان البسيط
ينقسم الى جوهر وعرض فكذا المركب نعم لم يتحقق التركيب
من الاجزاء الخارجية في الاعراض بان يتحقق فيها اجزاء بعضها
مناسب لطبيعة الجنس يؤخذ منها الجنس وبعضها مناسب لطبيعة
الفصل يؤخذ منها الفصل كما صرح به في الشفاء لكن الكلام ههنا
في مطلق التركيب فتدبر الثمة والغاية في القسم الاول
توجد مقارنة لوجود المعلول اي بالزمان اقول من الظ
ان في الموجب علة الغاية بالنسبة الى افعال النفس باعتبار تصورها
ودونه فليس علة الغائية الماهية او الوجود العقلي بل انما هي باعتبار
وجوده العيني كان فاعلية كذلك وزمانيا فهو باعتبار هذا الوجود
فاعل باعتبار انه مؤثر وعلة غائية باعتبار انه علة لفاعلية وان تكلم
ان هذا الاحتمال وهو كون ذات الفاعل علة لصفة فاعلية كثيرة
في الحوادث ايضا اذ لا شك ان الفاعلية صفة لا بد لها من علة
ويجوز ان يكون علتها ذات الفاعل من حيث الوجود الخارجي

الخارجي ويجوز ايضا ان يكون غير الفاعل فكانت العلة باعتبار وجوده
الخارجي لا باعتبار الماهية والتصور اذا عرفت ما في كلام الشارح حيث
كان مشعرا بتخصيص جواز الاحتمال في القسم الاول اتضح لك ان ما
انه لو كان نظرا الى الماهية وفيه تعسف وبما قررنا ظهر اندفاع ما اورده
الامام ان العلة الغائية ان يكون علتها باعتبار التصور حتى يلزم تحقق
الشعور على الطبايع اذ لا امتناع في كون تحرك الطبايع نفسها
علة لصفة الفاعلية ولم لا يجوز ان يكون فاعليتها مستندة الى غيرها
كالعلة القديمة فتأمل واما الجواب الذي ذكره الشارح في الرد
لما اشتهر من تقسيم المركبات الى المواليد حيث كان متضمنا
نفي الشعور عن المعادن والنبات فكانت البسائط اولى فتأمل
اذ لا يبعد ان يقال افعال الطبايع غايات اقول يمكن

مشكل لان الغاية اعم

ان يقال الغاية اعم من العلة الغائية قال المحقق الشريف قدس سره
في حاشية شرح القاضي كل ما يترتب على فعل يسمى غاية
من حيث انه على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه
تختلف بالاعتبار ويعمان الافعال الاختيارية وغيرها واما الغرض
فما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له وقال في حاشية
المطالع اذ اريد بالعطايا السابقة الوجودات الخاصة وما يتبعها
من الكمالات فانها على الدوام فائضة على الممكنات من ذلك الجناب
المنزه افعاله عن العلل الغائية والاغراض وان كانت مشتملة
على حكم ومصالح لا تحصى وتسمى غايات هذا كلامه وعلى هذا نقول
اثبات الغايات في اثبات الطبايع لا على ما يستلزم اثبات العلة
الغائية حتى يلزم ان يكون لها شعور وتصور الا ان يثبت الاعلم
ان مرادهم من الغاية هو العلة الغائية فتأمل الثمة ان المادة
لا يكون بالفعل الا مع الصورة اقول حمل صيرورة المادة
بالفعل على تحصلها بالفعل لا على صيرورتها متصفة بوصف كونها مادة

ومحلا للصورة وح لا يلزم كون العلة الاولى علة لذات المادة بل انما
يلزم عليتها بوصفها اى بكونها مادة ومحلا للصورة والظاهر من كلام المتن
والشرح عليتها بالنسبة الى ذات كل مادة وصورة لكن ما ثبت
فيما مر هو ان فاعل المركب لابد ان يكون علة لوصف الجمع بين المادة
والصورة الذى من حقه وصف كون المادة محلا للصورة لا ان
علة لتحصل المادة بالفعل ولهذا اورد فى مثاله فان قلت صدر الشيخ
هذا الفصل بالاشارة مع ظهور الدعوى وبداهتها واورد الفصل
الذى يليه بلفظ التنبيه مع ان كون الموجود منقسما الى الواجب
والممكن موقوف على اثبات الواجب وكان عريقا فى النظرية
قلت اما الاول فقد اشار الى توجيهه الشارح المحقق حيث
خصص العلية بالفاعلية حتى يحتاج الى نفى ما عداه وبعبير نظرية
واما الثانى فالمراد من التقسيم بادى النظر ومجرد احتمال
العقلى لا التغير بحسب نفس الامر وح لا شك فى ظهوره وعدم الاحتياج
الى الدليل فتامل الخ ورد الاول مستدرك لان الممكن لذاته
ما لا يقتضى لذاته الوجود والعدم اقول لو كان الامر
حمل الاقتضاء فى تفسير الممكن والواجب والممتنع على معنى العلية
والسببية على ما هو الظاهر من لفظ الاقتضاء وظاهر ان ليس مرادهم
من الاقتضاء فى مقام التقسيم ذلك المعنى اذ يخرج الواجب مع
فى مذهب الحكماء عن تعريف الواجب ويدخل فى تعريف الممكن
اذ الوجود فيه لما كان عين الذات فلا يتصور الاقتضاء بمعنى العلية
بل مرادهم من الاقتضاء هو الضرورة على ما ذكره بعض المحققين
فيصير معنى الممكن ما لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه ويكون موافقا
للمشهور من تفسير الامكان بسلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم
وملائما لما تقرر من الشيخ فى الفصل الذى يتلو عليه على ما لا يخفى على من تأمل
وح نقول معنى كلام الشيخ ان الممكن الذى لا ضرورة فى وجوده

فى وجوده ولا فى عدمه وليس يصير موجودا من ذاته والا لكان
وجوده ضروريا فيتعين ان يكون وجوده من غيره اذ من الح ضرورته
ان يكون موجودا الا من ذاته ولا من غيره والا لزم الترجيح بلا مرجح
وهذا توجيه حسن لا يحتاج الى تكلف اصلا ثم لا يخفى ان هذا الكلام
موقوف على انه لم يترجح احد طرفى الممكن من ذاته من غير ان يصل
الرجحان الى حد الوجوب والشيخ لم يتعرض لدفع هذا الاحتمال
من مبدعات المتأخرين الخ فان قيل جهات الاول
مستلزم الثانى فالسؤال عائد لان فى ايراد الملزوم استدراك [?]
اقول انما يلزم الاستدراك لو اريد الملزوم مع اللازم
والظاهر مراد الشارح من ان الاشارة الى نفى القسم الاول بذكره
اذ لو اراد به لازمه وهو نفى القسم الثانى وح الاستدراك
واما ما اعترض به البعض فمندفع ايضا بان ليس مراده رحمه الله ان المنطوق
هذا من كلام الشيخ او مراده من قوله فانه ليس وجوده من ذاته
اولى من عدمه معنى استحالة الترجيح بلا مرجح بعينه بل مراده
ان فى هذا الكلام اشارة لطيفة اليه على ان يكون كذلك دليلا
على ذى [?] فكان من قبيل الاشارة بالمدلول الى الدليل فيما اذا كان
المدلول ينتقل منه الى دليله كما فى قضايا قياساتها معها الخ
وفيه نظر لانه ان اريد به انه لا بد من شيئ وقد يمكن ان يختار الثانى
والمنع مندفع بان الكلام فى العلة المستقلة والعلة المستقلة
للجملة لابد ان يكون علة لكل واحد من احادها اذ لو احتاج واحد منها
الى غيره لاحتاج الجملة اليه ايضا بالضرورة فلم يكن ما فرضناه علة مستقلة
علة غير مستقلة وفيه بحث لانه ان اريد ان العلة المستقلة
للجملة لابد ان يكون علة مستقلة لكل واحد من احادها
فغير مسلم كيف والجملة قد يحصل جزؤها على التدريج نعم لو كانت
العلة المستقلة للجملة على كل واحد واحد يلزم تخلف المعلول

عن علة المستقلة وان اريد انه لا بد ان يكون علة مستقلة
لكل واحد من احادها بعينها او مستقلة في علة احادها فلم لا يكون نقول
يتحقق في الجملة جزء هو كذلك وهو ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية
فانه علة مستقلة للجزء الاخير وللكل ايضا اذ بايجاده المعلول الاخير
يوجد الجملة ولا يحتاج الجملة بعد ذلك الى تأثير آخر وهو مشتمل
على علل كل واحد من غير المعلول الاخير واما ان الفاعل عدده
من اقسام العلة الخارجية فكيف يكون جزئه ظاهر الفساد
اذ الكلام في ان المؤثر في الكل لم لا يجوز ان يكون جزئه هو اول
الكلام لا غاية ذلك ان يعتبر في مفهوم الفاعل اصطلاحا كونه خارجا
فان هذا مبني على ان المؤثر لا يكون جزءه وبالتفصيل انه ان اريد
بعلة الجملة الفاعل المستقل فنختار انه جزء الجملة وهو ما فوق المعلول
الاخير الى غير النهاية وعلته ما فوق المعلول الاخير فيه الى غير النهاية
وهكذا وان اريد بالعلة التامة بمعنى جميع الموقوف عليه نختار انها
عين الجملة وهذه العلة بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متقدمة على المعلول
بل تقدمها في [illegible] كما في المعلول المركب على ما هو المشهور وقد يكون
غير المعلول كالجملة من الواجب به والمعلول الاول فتأمل الخ
فيه الممكنات انما يكون مادام لو كان احادها موجودة معا قوله
هذا الكلام مبني على تصوره بناء الكلام على ابطال الشيء وهو الغلط
من الكلام المنقول عن الامام في الشرح ايضا وقد صرح
به الامام في شرحه وليس كذلك اذ ليس بناء الكلام على فرض
تحققه وتسليمه واثبات المطلوب وقد ادعى الشارح حيث قال
بل ذكر الثالث [illegible] ورد ان بين لزوم المطلوب منه وكلام الشيخ
والشيء في هذا الفصل والفصل الذي قاله الشارح في الشرح في ابطال
ليس الا اثبات الموجود الخارج عن السلسلة ومرتبة واجب
الوجود على تقدير الشيء واما ان وجود هذا الموجود كما هو مباين

متناهية المحقق فبشيء آخر ويتحقق الغرض به ولم يتعرض الشيخ
ما يجب ان الامام بعد ما صرح في شرحه بان الغلط ابطال الشيء قرر الاول
على وجه جعل النتيجة وجود الامر الخارج لا بطلان الشيء وهذا منه
عجيب والشيخ المحقق لم يأخذ عليه بهذا واصحاب المحاكمات لم يتفطن له
ايضا فهذا عجيب في عجيب في عجيب وعلى هذا كان طريق السؤال ان يقال
اذا تعاقب الامور المتسلسلة لم يتحقق جملة موجودة حتى يحتاج
الى علة خارجة فتأمل الخ وهذه الصورة وان كانت
مبنية على البطلان بقاء المعلول بعد انعدام العلة يبنى ايضا على تقدم
السبب على المسبب بالزمان اقول تقدم العلة بالزمان
على المعلول بان لا يكون زمان تأثيرها وايجادها عين زمان وجودها يتصور
على وجهين احدهما ان لا ينعدم العلة بعد الايجاد بل يبقى معه في جميع
مراتب المعلولات وكذا الكل معه بالنسبة الى معلوله ولا يخفى
انه حينئذ لا يرد لا يبين اذ يتحقق سلسلة موجودة معا
وثانيهما ان ينعدم العلة بعد الايجاد وهذا بعينه بقاء المعلول بعد انعدام
عليه والدليل انما يتوقف تمامه على نفيه لا على الاول [illegible] فتأمل
وهو التقدم الزماني اذ التقدم الزماني يتحقق في الصورة الاولى
مع صحة تمامية الدليل ان تم الدليل لا يتوقف على نفي التقدم الزماني
بل عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلة وبناء كلام الشيخ هنا انه تعالى
ان الدليل انما يتوقف على امرين احدهما ان المعدوم لا يؤثر في الوجود
وثانيهما انه لا يبقى المعلول بعد انعدام علته انه لو ثبت تحقيق جملة موجودة
معلومة الدليل فتأمل ان ظاهر كلام الامام لا يلائم بحمل [illegible] اذ حمل
على الاول ثم لما كان احد انواع التقدم الزماني يتحقق في صورة بقاء
المعلول بعد انعدام العلة وكان مقارنا له بلا جامع فلا يبعد كل البعد
ان يقال ان ما ذكر في اول [illegible] الخطأ اقل من هو اثبات ان بقاء
المعلول بعد انعدام العلة مستحيل لا ان تقدم العلة على معلوله

بالضرورة من غير حاجة فتأمل   الشرح فالبعض الذي هو علة
ذلك البعض اولى منه بالعلية اقول وعليه ان دعوى الاولوية
ممنوعة بل ذلك البعض اولى بالعلية بالقياس الى الجملة وعليته
جزئية الذي هو ذلك البعض بالنسبة الى الجملة علة بعيدة
كيف وقد صح ان علة اولى بالعلية فيلزم ان يكون العلة البعيدة
اولى بالعلية بالنسبة الى معلول معلولها هف على انا نقول
لما ثبت ان العلة المستقلة للجملة لا بد ان يكون علة مستقلة
لكل واحد واحد ومشتملة على علة كل واحد فما فوق العلة الاخير
الى غير النهاية كان اولى بالعلية للجملة   الخ واعلم ان الشيخ
قرر البرهان في الشفاء هكذا كل ما هو معلول وعلة اقول قال في
هذا الدليل منقوض بالصور النوعية المتعاقبة وبالحوادث اليومية
المتعاقبة المتسلسلة بجريانه فيها قلت كلا لان الجملة في صورة
الصورة ليست موجودة بل الموجود في آن هو واحد منها فلا يطلب
للجملة بل انما يطلب في كل وقت ما هو علة ومنها موجود في ذلك
الوقت وهو بكلام ... لا يقال ... لان تلك الجملة وان لم يكن
موجودة في آن واحد لكنها موجودة في مجموع ذلك الزمان
الغير المتناهي فكما ان الموجود المجتمع الاجزاء يحتاج الى علة
لكونها ممكنة كذلك المجموع المتعاقب الاجزاء
يحتاج ايضا لذلك فنقول اقول قال الشيخ
يرجع الى انه لما كان لكل واحد وسطا بين علتين خارجتين فالمجموع
كذلك وادعى ان حكم المجموع ههنا لم يخالف حكم الاحاد وان كان
قد يخالفه فح لا بد ان يكون المجموع وسطا بين طرفين خارجتين عنه
ولما فرض عدم تناهيها لم يتحقق طرف خارج عنها ولا بد ان المجموع
وسط بين طرفين هما جزء السلسلة وذلك الوسط المحض المفروض
هو الاول والعلة المحضة المفروضة اجزاء ثم لا يخفى على ان هذا الدليل من الشيخ

من الشيخ ودليله ابطال التسلسل على ما لا يخفى والمذكور ههنا على ما عرفت
هو دليل اثبات الواجب على تقدير تسليم تحقق التسلسل فالبرهان
لا يستلزم ان في الدعوى فيتقدمه ههنا لا يخلو عن ركاكة   نعم
يرد ان يقال لا فرق بين العبارتين في المفهوم يمكن ان يقال
لعل هذا اصطلاح منهم والفرق انما هو في الاصطلاح لا في اللغة   الشرح
قال الفاضل الشارح لا يقال ان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة
انما يتبين بان يقال في اقول فيه بحث لانه تبين ما يعني
هو قول الشيخ وربما ان يقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض
الاحاد اولى بذلك من بعض في   الخ وفيه نظر لانه
ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي تستند اليها كل واحد اقول
اراد رحمه الله تعالى بالعلة المطلقة ما هو اعم من العلة المستقلة فلا غبار
لان العلة المستقلة للجملة لا بد ان يكون علة مستقلة لكل واحد
من آحاده اذ لو استند شيء الى غيره لاحتاج ... اليه بالضرورة
فلم يكن ما فرضناه مستقلا بايجاد الجملة هف والعلة في قوله
لو لم يكن للجملة بالحقيقة لو لم يكن المراد منها المستقلة لكان الكلام
في محل المنع اذ علة الجز مطلقا علة للجملة لا محالة في الجملة حقيقة لا مجازا
ولو كان المراد منها العلة المستقلة يرجع الى ما ذكره الشارح فقال
الشرح والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة
عنها بين طرف لا محالة كون الواجب طرفا للسلسلة الغير المتناهية
على علة محققة ... لعدم خارجها لازم على فرض
تحققها ويلزم ح بطلان عدم التناهي لكن ليس في الدليل عليه
على ما عرفت   الخ ويرد عليه انه لو كان المراد ذلك
لكان قوله اشارة الى كل علة جملة هي غير شيء من آحاد في اقول الشارح
رحمه الله لم يجعل مطلب هذا المقام هو مجرد وجود الواجب على فرض
بكونه يقال منتهى كل سلسلة على ما صرح به آخرا موافقا لما ذكره الشيخ

حيث قال فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود وحده
وهو المط وح لا شك في مدخلية الفصلين في اثبات المط واما الفصل
السابق عليهما وقوله ان كل علة محلية هي غير شيء من احادها
فيحتاج اليه بيان كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات لم يكن فيها
علة غير معلولة يكون الواجب طرفا لها اذ ثبت احتياجها الى علة
خارجة ويثبت في ذلك الفصل ان العلة الخارجة علة لكل واحد
من احاد السلسلة لزم كون تلك العلة الخارجية طرف
لتلك السلسلة لا محالة وح لا نزاع الفاصلة بين المط ومقدماته
ومثل ما حمل صاحب المحاكمات كلام الشرح حيث جعل المط وجود
الواجب بغير الفصلين ردوهم على توجيهه مستدركا فتامل
الخ هو وذلك كل واحد منها موجود والمجموع ليس بموجود
قوله استلزام الشيء لامر لا يقتضي ان يكون اللازم
اذا وجد وجد اللازم معه كيف وان ثمة من اللوازم الخارجية
للجسم مع ان الجسم موجود في الخارج دونه وايضا لوازم الماهية
كالزوجية بالنسبة الى الاربعة اعتبارية وليست متصلة بالوجود
على ما صرحوا به والا امتنع اتصاف الماهية بها في الذهن اذ من المعلوم ان
كل صفة من شانها الوجود في الخارج امتنع اتصاف الشيء بها
لا بوجودها فيه بحسب الخارج على ما ذكره كثيرون من اجلة المتاخرين
ومن المعلوم ان الاتصاف الذهني ليس بحسب الوجود
الخارجي للصفة ولو قيل تلك الاشياء مستلزمة لوجودها
ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود عن الشيء فالجواب
ان الاختلاف يستلزم كما به الانفكاك لمكان اخصر واوضح في السؤال
والحق في الجواب ان يقال كلامه رحمه الله تعالى على ان الوجود
ليس بلازم للشيء لانهم فسروا اللازم الخارجي بما يكون
عروضه مستندا الى خصوص الوجود الخارجي وكذا اللازم الذهني

الذهني ما يستند عروضه الى خصوص الوجود الذهني والشيء
معقولات ثانية ولازم الماهية من حيث هي ما لم يكن لخصوص احد الوجودين
فيه مدخل يفهم منه انه لا بد من مدخلية الوجود المطلق على ما صرح بعض
المحققين فيخرج الوجود عن ان يكون لازما واما تعريف اللازم
بما يمتنع انفكاكه عن الماهية فالمراد منه ما يمتنع انفكاكه عن الماهية
الموجودة على ما صرح به المحقق التفتازاني فيتناول لازم الوجود
والماهية ولم يختص بالآخر لا يخفى ان المتبادر من هذه العبارة
ما عدا الوجود نظير ذلك لانهم عرفوا العلة بما يحتاج اليه الشيء
ويدخل فيه الامكان نظرا الى الظ ولم يتحقق علة تامة بسيطة
وهو خلاف ما صرحوا به فقال بعض المحققين المراد من الشيء
الممكن والمتبادر منه ما عدا الامكان قال الشيخ في المقالة
الاولى من منطق الشفاء ان كل واحد من الوجودين ملحق للماهية
خواص وعوارض ما يكون للماهية عند ذلك الوجود ويجوز ان لا يكون
في الوجود الاخر وربما كانت له لوازم تلزمه من حيث الماهية تكون
متقررة او لا ثم يلزمها شيء انتهى وظاهر ان التقرير هو الوجود فهذا الكلام
صريح في مدخلية الوجود في اللازم فيخرج عنه نفس الوجود الخ
فان قلت ما ذكرتم في غير الوجودات اقول استفادة من قول الشيخ
ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي
بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود ان الصفة التي هي الوجود
يجوز ان يكون بسبب الماهية التي هي الوجود على طريق المفهوم
فيكون وجود الواجب معلولا لذاته فاشكل عليه الامر في انه يلزم
ح ان يكون الشيء متقدما على نفسه فاجاب بافضله وملخصه
ان اللازم هنا تقدم الوجود على كونه موجودا وهو المراد بقوله
فان تقدم الوجود على وجوده فلا يلزم تقدم الوجود على الوجود ولا تقدم
كونه موجودا على كونه موجودا اي تدل على ما ذكرنا قوله فيما بعد

بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودًا ولا محذور فيه
ونافوه على تخيل ان العلة ان كانت غير الوجود كانت متقدمة
بالوجود على معلوله اى كانت موجودة اولاً فصار المعلول موجودًا
واما اذا كانت العلة نفس الوجود فيكفي في العلية تقدمه بنفسه
الوجود حتى لا يلزم تقدم كونه موجودًا على كونه موجودًا ومنع ذلك
تعسف لانا نقول الشيخ حيث قيد الماهية بكونها غير الوجود ليس من جهة
ان حكم ما هو عين الوجود بخلاف ذلك بل من جهة ان الحال فيه
اظهر من ان يخفى ضرورة ان الشيء لا يكون سببًا لنفسه بل لتفهيم
نفي ما ذهب اليه جمهور المتكلمين ان ذات الواجب هي غير الوجود
وكانت سببًا لوجوده فلهذا قيد الماهية ومن جهة التنبيه على ان المراد
بالماهية غير الوجود على ما ذكره صاحب المحاكمات واما الفرق
بين الوجود وغيره فتحكم لان العقل يحكم بان العلة ما لم تكن موجودة
اولاً لم يوجد المعلول سواء كان عين الوجود او غيره وايضا كون الواجب
عين الوجود ومع هذا كان وجوده معلولا لذاته مما لم يذهب اليه
الشيخ ولا غيره فكيف يمكن حمل كلام الشيخ عليه فتأمل قوله
الخ فنقل تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة
غير مطابق اقول هذه المناقشة مبنية على اعتبار
مفهوم الشرط وانه على تقدير انتفاء الشرط ينتفي الحكم الذي هو
لزوم احد الامرين وانت تعلم ان القول بالمفهوم مما نفاه بعض الاصوليين
ومن قال فانما اعتبره فيما اذا لم يوجد للتقييد فائدة اخرى
غير ان مقتضى الحكم ثابت عاما لم يحتج القيد وههنا يحتمل ان يكون
تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة بناء على ان عدم المقارنة
هو الحق عند الشيخ واليه ذهب الشارح والقصد نقل اعتراضه على المذهب
الحق وللاشارة الى دفعه واما ان هذا الاعتراض عام الورود
وكان قائما على افتقاده والامام ايضا فلا يتجه ما عرض له الشارح رحمه الله

عرض للشارح رحمه الله هذا وجه التخصيص في النقل واما ما ذكره من توجيه
بقوله ويقال فغير نافع في تصحيح النقل وان كان نافعا في صحة التخصيص
المذكور فان المقصود منه دفع ما اورده من ان النظر الذي حاصله لا وجه
لتخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة لا دفع ما ذكره من عدم
صحة نقل التخصيص الخ لانا نقول لا يلزم
من كون الوجود عينا في الحقيقة الواجبة ان يكون زائدا فلان في الكلام
مشتركة الورود بين ما ذكره الامام وبين ما ذكره الشيخ نقلا عنه
كما يظهر بادنى تأمل وليس الاختصاص بالنقل فتدبر اذ لو ورد لكان
واردًا على الامام لا على الشارح واما ثانيا فلان حقيقة الواجب
لو كان هو الوجود بشرط عدم العروض فلا يكون دخول الشرط
العدمي في حقيقة الواجب تعالى شانه ولا ان يكون التقييد به داخلا فيه
ايضا فيبقى مجرد الوجود فيلزم التساوي بين وجود الواجب ووجود
الممكنات في الحقيقة وان التزم التساوي في الحقيقة النوعية وان الفرق
بينه وبينها بالامور الخارجية فكان مكابرة فاحشة وكيف يمكن القول
بان الوجود الواجب الذي اتصف بالوجوب غير حقيقة وجود الممكن
الذي اتصف بالامكان مع ان الوجوب والامكان من لوازم
الماهية باختلافهما يختلف الذات والماهية واما ان الامام اعترف
بتساويهما من حيث الوجود لا يلزم تساويهما مطلقا فجوابه انه لا يلزم
حقيقتهما فتختلف ولو اورد ذلك ايرادا على الشيخ فلا راد
بتساويهما بمجرد الاشتراك في كونهما وجودا فذلك يرجع الى انهما
مشتركة في مفهوم الوجود وان الوجود مشترك معنوي بينهما
وذلك مما لم ينكره الشيخ بل اعتمده فعلم ان المراد منه الاشتراك
في الحقيقة النوعية وقد عرفت منشاءه الخ والحق ان المتعدد
هو الموجود لا الوجود وهذا ما ذهب اليه اهل التحقيق وهو ان الوجود
شخص واحد قائم بذاته وموجود بنفسه وهو عين ذاته تعالى

مطلب ان الوجود واحد

وموجودية ما عداه من الممكنات بسبب الاقتضاء منها وجهته الا ان نسبته
تلك العلاقة غير معلومة لنا فالموجود متعدد والوجود واحد كالشمس
واحد والمشمس متعدد وقد نقل عن المحقق الشريف هيهنا ما حاصله هذه
ان ارادوا ان الوجود ليس بكلي فلانه لو كان كليا وهو عين الواجب
لكان للواجب ماهية كلية ورتبة خالية وان اراد انه لا يتعدد فلانه
كلام فردية لو كان مجرد الوجود لزم ان يكون الوجود مع وحدته
متعددا او نحو ذلك لو كان الفرد هو الوجود مع شيء لزم تركب الواجب
ورتبة ربما يقال اقول فيه بحث اما في المقام الاول فلان الوجود الذي
هو عين الواجب هو الوجود الشخصي البسيط وقول الوجود المطلق
عليه قول العرضي اللازم فلا يلزم التركيب اصلا ولو سلم نفي الممكنات
دون الواجب الخ فانه لما ثبت ان البياض القول
على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا جنسية بين ان البياضين
ليسا بمشتركين في ذاتيهما اقول فيه نظر لان المبين ان البياض
ليس ذاتيا لهما واما انهما لا يشتركان في ذاتي اصلا فغير لازم
مما ذكر بل لا يصح في نفسه لان دخولهما تحت مقولة الكيف
الذي هو الجنس العالي ضروري ولا يذهب عليك ان توجيه
السؤال لا يتوقف على ادعاء كونهما نوعين متغايرين لا يدخلان تحت
جنس اصلا فان الانواع المندرجة تحت جنس واحد اكثر الانواع
بل جميعها على راي الشيخ حيث ذهب الى ان النوع الاضافي
اعم مطلقا من الحقيقي ولا سيما فيتوجه السؤال المذكور الثاني
كالبياض القول على بياض الثلج وبياض العاج على السواء المشهور
ان البياض جنس لا نوعية من المراتب المختلفة شدة وضعفا
والحق ان المقول بالتشكيك هو ما يوصف بالقياس الى الجميع
كما صرح به اولا وكذا ليس صدق الوجود على وجود العلة اقدم
من صدقه على وجود المعلول اي صار العلة موجودا فصار المعلول

المعلول موجودا فالمقول بالتشكيك هو الموجود بالقياس
الى العلة والمعلول لا الوجود بالقياس الى وجودهما وقس عليه سائر
انواع التشكيك فتأمل الثاني ان الوجود مشترك
فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروضه للماهية او اقول
يمكن الجواب بان الوجود المطلق يقتضي عروضه لنفسه للواجب
ايضا او ان الوجود المطلق لا يقتضي شيئا بل الافراد تقتضي
العروض والحق ان يفصل ويقال ان اراد ان المطلق يقتضي عروضه
لافراده للماهيات او لا عروضها والجواب ما ذكره الشارح
وان اراد ان المطلق يقتضي عروضه لنفسه او لا عروضها فالجواب
ما ذكرناه على الوجهين فتأمل الخ الثالث من الحاية ان
يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى شيء عدمي اقول فيه
ان تحقق وجود الواجب هو مناط الواجبية عند الحكماء فكيف
يكون احتياج الواجب فيه الى شيء على ان لنا ان نرجع هذا الى امر
وجودي وهو كون الواجب موجودا بذاته فتأمل الثاني
لان دليلهم الذي عليهم يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهية
المثلث مع الشك في وجوده اقول لا يخفى ان الشك
انما في التصديق بثبوت الوجود لماهية المثلث وهو لا ينافي
تعقل ماهية الوجود بل يستلزمه فمن ما نقله الامام ليس الاستدلال
على المغايرة بين الامرين بان احدهما معلوم والاخر غير معلوم لان الماهية
في صورة الشك كما علم على تقدير فلا ذكر الواجبية ولا فرق والحق
ان الاستدلال على مغايرة الوجود للماهية بانا نعقل الماهية
ونغفل عن وجودها مثل ما ذكره الامام لا دليل الشك فتأمل
الخ وهذا المنقول غير ما ذكره الامام اقول
ما نقله الشارح لا يتعد عن الامام ذكره الامام قبل هذا البحث
في دليل بطلان الدور على ما نقله حيث قال المعتمد في ابطال الدور الخ

معنى العلة متقدمة على المعلول فلو كان كل واحد منهما علة للآخر
لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر واذا كان كذلك كان كل واحد
منهما متقدما على المتقدم على نفسه والتقدم على الشيء متقدم
على ذلك الشيء فيلزم تقدم كل منهما على نفسه وذلك محال لان
المراد بالتقدم هاهنا هو الذاتي وستتبين بعد ذلك ونقل
من تقدم العلة بالذات على معنى انها مؤثرة في المعلول فنقول
القائل لو كان شيئان كل واحد منهما على الآخر لكان كل واحد منهما
متقدما على الآخر يرجع معناه الى انه لو كان شيئان كل واحد منهما
علة للآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر ولا يبقى فرق بين التالي والمقدم
فرق هذا كلامه في ذلك البحث وقد لم يكن من دليل بطلان الدور
رأيه في متن الكتاب لم يكن له هذا الاعتراض على اعراضه
من دليل بطلان الدور والاعتراض جار فيه فنقل الاعتراض مع هذا الكلام
واجاب عنه بتسليم كلام الشيخ من ايراده والايراد ولا يبقى مجال
اعتراض وتحقيق ما اعترض على ذلك البحث ايضا ان ذكره هنا يعني في
الكتاب خروج من الكتاب عادته المستمرة في هذا الشرح وقد تبع
جميع ما ذكره صاحب المحاكمات ايراده بقوله ثم الامام نقل
ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير وحقق الفرق بين الكلامين
فان ما ذكره في بطلان الدور هو تقدم العلية مطلقا وما ذكره الشيخ
هاهنا تقدم العلة بالوجود ففي الاول لم يبق الفرق بين المقدم والتالي
بخلاف الثاني والجواب انه لو قال الامام ذلك في هذا الموضع
فله ان يقول مثل هذا في دليل بطلان الدور فان معلوما ان المراد
من تقدم العلة هناك تقدمها بالوجود او بالعدم فيظهر الفرق
بين المقدم والتالي وكون هذا القيد مذكورا في البحث ولم يكن مذكورا
صريحا في دليل بطلان الدور لا يستلزم ولا يغني من جوع هذا ثم
ان الشارح لم يتوجه اعتراضه المذكور على هذا البحث لان الامام

احال بيان معنى التقدم بالذات هو الرابع عشر الى النمط
الخامس حيث بحث فيها عن معاني التقدم والتأخر وهو الامتياز
بين المعاني وهو الموضع اللائق في هذا البحث وقد ذكر الاعتراض
في ذلك النمط ونقله الى هناك واجاب عنه وقال
في الجواب تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود
معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه
ولا بيانه هذا وما نقله صاحب الكتاب في هذا البحث عن الامام
فغير مطابق لان الامام في هذا البحث قال وهكذا ستتبين في النمط
الخامس من هذا الكتاب ان تقدم العلة على المعلول بالذات اي لاجل
كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل العلة متقدمة
على المعلول بالوجود يرجع حاصله ان العلة لا تؤثر في المعلول الا بعد وجودها
هذا هو المصادرة على المطلوب الاول فانا نعني ان المؤثر في وجود الشيء
هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر سابق فيكون كلامهم
اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى ولا يخفى عليك ان ما ذكره الامام
يرجع الى ان قوله العلة متقدمة على المعلول بالوجود اعادة للشرطية
المذكورة وهي انه لو كان كل منهما متقدمة بالوجود الا انه كان
عين التالي لان مضمون هذا القول هو مضمون الشرطية على تقدير
ان يكون التأثير هو معنى التقدم فانقل من انه اعادة التالي بعينه على
ما ينبغي [illegible] الحال وذلك بوجهين فكلام الامام في شرحه
مشعر بان الوجه الاول من هذين الوجهين نقض تفصيلي
حيث قال وان تنزلنا عن هذا المقام لكن نقول لم قلتم ان كل علة
فهي متقدمة بالوجود على المعلول الا ترى ان ماهيات الممكنات
قابلة لوجوداتها مع انها علل قابلية لوجوداتها ففي هذا الموضع العلة
القابلية لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود واذا كان كذلك
فلم لا يجوز مثله في العلة الفاعلية ولا يخفى توجيهه ثم ما ذكره صاحب المحاكمات

في توجيه الشرح ومن الترديد غير ملائم للفظ السائل الحق ان يوجه
بان النقض انما يتوجه اذا كان قبول الماهية للوجود بحسب
الخارج او في صورة كون القبول في الذهن لا يخلو الكلام عن التقدم
بحسب الوجود فان القبول في الذهن انما يقتضي تقدم القابل في الوجود
بحسب العقل وهو الامر كذلك لان الماهية متحققة في العقل اولا ثم عرض لها الوجود
الخارجي على ما هو شأن المعقولات الثانية فلا تناقض اذ لا زعم ان الماهية
قابلة للوجود في الخارج ابتداء ومن زعم ان الماهية قابلة في الخارج او لا لزم
الوجود اذ من الضروري ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف يقتضي
تقدم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف فلا بد ان يكون من يزعم
ان الثبوت اعم من الوجود الماهية … على الوجود او لا يكون
الاتصاف مقتضيا ان طرفيه هو العقل وبالصفة الخارجية
حاصل ان الوجود الخارجي وحاصل كلامه ان قابل الوجود الخارجي لا بد ان يكون
موجودا خارجيا بالضرورة فلو كانت الماهية قابلة للوجود لكانت
متقدمة بالوجود على الوجود ورد القابلية فانما يقتضي ان يكون القابل
متقدما بالوجود على الحصول في ظرف القابلية انما هو في الذهن
فلا يلزم تقدمها على الوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني فلا محذور
الخ هذا توجيه الشارح وفيه نظر لانه لو كان نفسه لغيره
لكان واجب الوجود محتاجا في تعقله الى غيره اقول فيه
كلام الشارح … فنقول معنى كلامه
بجملة الشارح ان القسم الثاني يلزم كون واجب الوجود الذاتي معلولا لغيره
في الجملة كونه معلولا لغيره في الجملة مما هذا التقدير وان كان حالا من جهة المعنى
لكن الشيخ لم يكتف بهذا القدر بل زاد تفصيل تلك العلولية انها
اما من جهة وجوب الوجود ايضا او من جهة التعين فقط وما كان
من جهة التعين فاما ان يتضاعف الاحتياج والعلولية فيه مجموع
اصل الاحتياج من دون التضاعف وعلى هذا التقدير انما يلزم المط

المط ايضا مع الاحتياج او يلزم الاحتياج فقط فقسم واجب الوجود
الى اقسام الاربعة والتزم في القسم الاول مع المعلولية من جهة التعين
المعلولية من جهة كونه واجب الوجود حيث قال وهو ان يكون
معنى واجب الوجود لازما لمعنى المعلول بعينه محال وفي الثاني تضاعف
الاحتياج والمعلولية بالقياس الى الغير وفي الثالث مجرد المعلولية وفي الرابع
المعلولية مع كونه مستلزما للمط وبهذا التسبب ابطل القسم الرابع
وفي التقدير الاول … انه يلزم المط اوليس فيه الا ثبوت
التوجيه واشار الى ما ذكره حيث قال ثم شرع في تفصيل الاقسام
حسن ان القسم الاول فذلك المقدمة وان كانت ظاهرة لا يحتاج
الى الاستدلال اذ قدمت مجملة لكن تفصيلها فما يحتاج الى البيان
الذي ذكره الشيخ وقد عرفت ان الشيخ لم يكتف بهذا الاجمال
بل اختار التفصيل المذكور فيلزم في ذكر الاقسام مع المعلولية من جهة
التعين محذور آخر … يلزم كونه الكل ورفضها اندفاع ما ذكره
بقوله وهذا لا حاجة له الى … حصول المط هو العلولية لكن بالتفصيل
المذكور فيحتاج الى وصفها اجرا الدليل عليها وما ذكره من انه يكفي
ان يقال لو لم يكن بعينه لكونه واجب الوجود وان كان حقا اذ لا
ان في التقدير حصر لكن لا يلزم الاستدراك المقدمة في البيان
ثم جعل المط العلولية وذلك ظ وتعلقه لا اخذ هذا التطويل حيث
جعل المحذور العلولية ثم فصلها بالقسم ونشر فان تفرع ان في البعض وانما
… هذا التقريب فالامر فيه هين اذ المراد ان الكل يستلزم
العلولية ان محال وكذا في كلام الشيخ ولعل انه عدل عن النظ ايا ه
الى ان الشيخ … مجرد العلولية من جهة التعين محال وسقطه لا
بل مع امر آخر مذكوره مفصلة وكذا ان تلك المقدمة
مذكورة اولا وثانيا في القسم الثالث وبالبيان في القسم الرابع
بل في القسم الثاني ايضا حيث ذكر انه يتضاعف الاحتياج الى الغير

فجوابه انه قد مر ان تلك المقدمة ظاهرة من حيث الاجمال وحيث
خصوصيته الاحتياج من جهة التعين وهذا الاعتبار ما خوذة معتبرة وكذلك
للوارض وفي الدوارض الاول معتبرة تفصيلا ذلك محتاج
الى البيان المذكور الخ وههنا نظر من وجوه احدها انه لا تقريب
منه لانه قال بيان الملازمة اقول ما ذكره رده جوابا بيانا
للملازمة حيث قال ان التعين ان كان هو الماهية الخ وثانيها انه يريد
اثبات افتقار وجود الواجب الى غيره بوجه آخر من عند نفسه
وليس بصدد توجيه كلام الشيخ لانه وجهه اولا الخ
لكن هذا الدليل لو صح دل على انحصار حال اللازم والملزوم في علية احدهما
للاخر وانما في معلوليتهما لثالث اقول الصواب ترك
معلوليتهما لثالث لان المعلولية لثالث مذكورة في الدليل ملوح بقوله
فانه لو لم يكن احدهما من الملزوم واللازم علة للاخر ولم يكونا معلولي
علة لم يكن شيء منهما احتياج في الوجود الى الآخر ولكان كل منهما بحيث
يصح انفراده عن الآخر فتساوي الصورة كونهما معلولي ثالث ولم يدل
على انحصار حال اللازم والملزوم في علية احدهما للآخر نعم يرد على الدليل
ان التالي عدم احتياج منهما الى الآخر مرتب على عدم كونهما علة للآخر
ولا مدخل فيه لعدم كونهما معلولي علة ثالثة اصلا وقوله فيه مراده
ولو اريد من الاحتياج مطلق التلازم كانت المقدمة في مرتبة الدعوى
وفي قوتها فتامل ثم ان الشارح رحمه الله زاد ههنا احتمال كون الملزوم
علة اذ يمكن ان يكون الشيء ملزوما لامر يكون جزءه علة مستقلة لان الجزء
ملزوم اللازم والكل ملزوم للجزء فيلزم ملزومية الكل له وقيد المعلول
بالمساوات قوله او بجزئه معناه ان الملزوم معلول بجزء اللازم
وهذا المعنى ان الملزوم معه اللازم او بجزء اللازم بشرط ان يكون
مساويا للعلة فان المساوات بالنسبة الى العلة فقط والمعلولية تنقسم
الى ما هو بالقياس الى اللازم او ما هو بالقياس الى جزئه الى مساواة بجزء اللازم

بجزء اللازم لا دخل له في اللزوم اذ يكون الشيء مساويا بجزء اللازم وتمام السلام
كونه ملزوما للازم ولعل ذلك الجزء ليس مساويا للكل بل اعم
وما ذكره ههنا كالتفصيل لما ذكر من قبل في بحث تلازم الهيولى والصورة
بيان له ولهذا قال والعلم انا بينا فيما سلف ما هو بين الكلام من
بعد الوجود المراد فتامل والدليل دال على عدم الملزوم للازمة او بالعكس
اراد بالدليل الذي اقام بطلاق الازوم لا يخفى عليك انه لو صح
يكون الملزوم علية للازم او بالعكس فالملازمة التي ذكرها بقوله
لم يكن احدهما من الملزوم واللازم علة للاخر ولم يكونا معلولي علة الخ قوله
ولكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر كانت ممنوعة اذ يجوز
ان يكون امتناع انفكاك احدهما عن الآخر بان يكون جزء اللازم
علة مثلا لما ذكرناه آنفا والجواب في وجه فلا يعود القسم
الاول ان ما ذكره الشارح من الوجود انما هو على تقدير كفاية
وجود الواجب في التعين وعلى تقدير عدم الكفاية تحقق لزوم احتياج
التعين الى غير وجود الواجب وهو ظاهر الخ والجواب
عن قوله لا يكون الوجود معلولا لماهيته او صفة فالجواب الحق عنه
ان المراد بواجب الوجود وجود الواجب والدليل عليه
ان الشيخ ذكر وجود الواجب موضع وجوب الوجود في مواضع
واما ما ذكره من الطلب فمردود لانه اذا كان بناء الكلام على ان الوجود
عين ماهيته كما وقد فسر الماهية عند قول الشارح الوجود بسبب الماهية
ماهية الواجب فعلى تقدير كون التعين هو الماهية كون الوجود عين الماهية
لا يتصور التلازم والعلاقة بين التعين والوجود حتى يلزم كون الوجود
بسبب الماهية بل بناء الكلام ههنا على ان يدعى عن غنية الوجود له
وقطع النظر عن هذا لكن الكلام في وجود الواجب على ما ذكرنا في الجواب
الحق وكان بناؤه على قطع النظر عن الغنية فلا يلائم ما استند كره
من ان التلازم الذي كان الكلام فيه انما هو بين وجوب الوجود

وتعين واجب الوجود لوجوده وان كان وجوب الوجود اعتباريا
فتأمل ثم ما ذكره من السؤال ان هذه الاقسام الاربعة مفروض
على التقدير الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد
الا واجب تعالى شانه مردود بانه على تقدير كون التعين لازما لوجوب
الوجود ومعلولا له لم يلزم الا وحدة الواجب وهذا ليس محذورا
بل عين المط والحاصل ان اختيار هذا القسم في التقدير الاول
ليس فيه محذور بل مثبت للمط بخلاف التقدير الثاني
فان الاقسام الاربعة فيه بط بالتفصيل المذكور ولو سلم فلا يلزم
عدم الواجب تعالى شانه وهٰهنا احتمال اخر هو ان يكون التعين
عين ذاته وح لا يتصور التلازم والعلية واما ما ذكره من الجواب
عن النقض في التقدير الاول على ما صرح به الشارح ان يكون التعين
معلولا لوجوب الوجود مغايرا له لا انه عينه والعجب منه انه لم يذكره
انفا حيث قال وان ساعد فاضل اقتضانا عليه في الجملة لكن القسم الاول
ان يكون الواجب الوجود علة مستقلة للتعين الخ وان اختلف
في تجرد الوجود قوله اقول كون الوجود لا يختلف الا باختلاف
الحيثيات الخ هو الحق عند الاسبق العقل عن تجويز موجودين
كل واحد منهما ممتاز عن الاخر بحقيقة الشخصية التي هي عين الوجود
القائم بالنفس ولم يكونا مشتركين في ذاتي اصلا ولما ان الوجود فرد واحد
متحصل بنفسه من دون الاضافة الى جهة مغايرة له فلم لا يجوز
ان يكون له افراد كل منها يتحصل بذاته من غير ان يكون هناك
ماهية مضافة اليها ثم على تقدير التسليم كان هذا دليلا آخر مستقلا
وليس فيه دفع الايراد عن الدليل المذكور نعم لو ثبت ان لا تعدد
في افراد مفهوم الوجود بل التعدد انما هو الموجود وليس له معنى متعدد
للاتفاق من ان الوجود ليس مشتركا لفظيا فتأمل الخ
لكن الانصاف في قوله فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة بايا

بايا اقول يمكن حمل الكلام على التفصيل وح لا مناقشة
الخ والامور العدمية وغيرها يختلف ايها في التعينات فيكون لها
مدخل في العلة ويكون المقتضي هو تلك الامور بناء على ان التكثير
والتغير امر اعتباري والاعتباري يصلح ان يقتضي اعتباريا اقول
في توجيه كلام الشارح لا شك ان الانسان مثلا نفس تقرره اي نفس
مفهومه مانع عن حمله على كثيرين فمفهوم زيد مشتمل على امر زائد على الطبيعة
الانسانية مضافة اليها حتى يكون بنسبته مانعا عن قبول الشركة
وهو التعين ولابد ان يكون موجودا في الخارج لانه جزء زيد الموجود
في الخارج وكيف يكون هو الشخص موجودا في الخارج وهو فاقد ذاته
عبارة عن الانسانية وهذا الامر المسمى بالتعين وهو يكون هذا الامر
موجودا فيه ولا يذهب عليك ان عند هذا التوجيه يندفع الايراد
الخ والامور العدمية يصح ان يكون فصول الامور موجودة
اقول اذا كان الكلي الطبيعي موجودا في الخارج كما هو
مذهب الشيخ وتبعه الشارح لم يجد ذلك وهو ظاهر نعم على تقدير كون الكلي
الطبيعي غير موجود في الخارج وان الجنس والفصل غير داخل في ذوات
الاشخاص الموجودة في الخارج حقيقة وتسميتها بالذاتيات مجرد اصطلاح
باعتبار انهما مأخوذان من الذات لان الشخص الموجود في الخارج
في حد ذاته هذه المفهومات وعلى مذهب من قال بنفي وجود الطبائع
في الاعيان على ما قرره بعض المحققين واختاره صاحب المحاكمات يجد ذلك
بحسب النظر الجليل واما عند التدقيق فيظهر انه لا يجوز لان الامر الذي
ثابت للشيء بالقياس الى الماهية وكل ما ثبت للشيء بالقياس الى غيره
لا يكون ذاتيا بالاتفاق والتعين لم يكن حينئذ مأخوذا من نفس الذات اذ ذلك
ان الملاحظة المكتنفة مدخل فيه باطل والحق ان لا يحمل كلام الشارح على ان الامور
العدمية فصول للحقائق الموجودة بل على انه فصول الماهيات الحقيقية في نفس الامر
الخ لكن الحجة لا تتم على تقدير كون الامور العدمية اقول

مذهب الشيخ ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج

وبعض يحتاج الى العلة باعتبار اتصاف الحقايق بها وما نحن فيه تعيينية
الحقيقة الوجوبية فيلزم افتقار الوجوب الى العلة فانه الامران ذلك العلية
امر اعتباري وذلك لا نقر لان احتياج الوجوب الى الامر الاعتباري
المعدوم في الخارج لا شك انه اخص من احتياجه الى موجود خارجي
الخ وفيه نظر لانا لا نسلم انه لا بد من وجود قابل لتاثير العلل
وانما يكون لو كان التاثير وجوديا وهو ممنوع اقول ليس المراد
ان التاثير امر موجود في الخارج ولا بد له من محل قايم به فيكون ذلك
المحل موجودا خارجيا ايضا وان محل الموجود الخارجي لا محالة حتى يتوجه
ان التاثير امر اعتباري ليس موجودا فيه الى اخر ما ذكره وكذا
يتوجه ان محل التاثير وما قام به التاثير هو المؤثر والفاعل اذ لا شك
ان التاثير صفة للمؤثر قايم به وان اريد بقابل التاثير ما يتعلق به
فمتعلق الامر الوجودي لا يلزم ان يكون وجوديا وايضا لو وجب
ان يكون للتاثير محل قابل له غير المؤثر فيلزم ان لا يتحقق بدون المادة
بل الظاهر ان مراده من القوة القابلة الاستعداد الذي يحصل
المناسبة بين العلل والمعلولات الذي يخصص العلل بتلك المعلولات
لا بعينها وبعبارة الكلام هكذا تخصيص كل شيء بعلته ليس امرا مستندا
الى العقل المفارق لما تقرر عندهم ان نسبة المفارق الى الكل على السواء
ولا الى الماهية ولوازمها لاشتراكها فيها فتعين ان يكون مستندا
الى الاعراض ولا يمكن ان استند الى اعراض قايمة بذلك الشخص
لانه فرضنا ان تشخص موقوفا فيكون مستندا الى اعراض قايمة بمادة
ذلك الشخص اولا بواسطة واما الثاني في الشخص فلانه يتقدم على تشخص المحل
فلم يجز ان يعتبر مشخصا للمحل وكذلك الاعراض مقارنة لمادة
في ضمن تشخص آخر سابق على ذلك التشخص وكذا الكلام في التشخص
والاعراض التي تقدمه وهذا سلسلة على سبيل التعاقب ومن المعلوم
ان مثل هذا التعاقب لا يتحقق بدون المادة فلا يرد ان مثل هذا

في اجازة نفس الهيئة بدون المادة بان يكون قبل هذا التشخص
كانت الهيئة متشخصة بتشخص آخر مكتنفة باعراض بسببها
صارت مستعدة لنقصان الاعراض اللاحقة والتشخص التابع لها
على التقدير عدم تحقق مادة مشتركة بينهما لا يمكن اسناد تشخص
هذا الشخص بالعرض مقارن لتشخص آخر كان سابقا عليه وان الجدار
لو كان مثلا الاعراض اللاحقة لا يعتبر سببا لتشخص عمرو الا بجهة الاشتراك
في المادة لانه ما لم يكن مادة مشتركة فتامل واما النقض بتشخص
العلوم القايمة بالذوات القابلة فيمكن ان يجاب عنه بان الكلام
في كثرة النوع في الخارج وذلك تكثر ذهني لان العلوم عند القائلين
بحصول الاشياء انفسها في الذهن موجود ذهني على ما صرح به المحقق
الشريف ووافقه بعض المحققين لكن التفرقة بين الوجود الخارجي
والذهني في ذلك محل تامل الخ واما نقضه ان الحجة
المذكورة هي ان العصر اذا كان عارضا له فهو نقض غير مطابق اقول
لا يخفى على المتامل المنصف ان كون العصر عارضا للوجوب على هذا الشأن
ساير الماهيات اقرب الى الطبع واظهر عند العقل من كونه موجبا للذات
فلهذا اقتصر الشارح عليه واراد بالعارض ما يتناول اللازم العرضي
الخ وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة الوجود المادة
اقول الجواب ان المراد من قوله سبب التكثر الصورة والمادة هي
لان محل الانفصال والتكثر انما هو الهيولى لكن اتصافها بالكثرة انما هو بالعرض
فلا يحتاج الى محل آخر والحاصل ان الحصر المستفاد من قوله انما يحتاج
الى فاعل كثيرة فقط اضافي بالنسبة الى الفاعل ولا ينافي ذلك احتياجه
الى الصورة والاعراض التابعة لها وكذا المراد بقبول التكثر لذاته
لا يحصل التكثر بمحل ولا يخفى في الجواب ان يقع المادة الفلكية كثيرة
بالنوع واما المادة العنصرية فلا يتكثر بالذات بل انما يتكثر بتكثر الصورة
بالعرض فلا يحتاج الى علة بكثرتها وذلك ان لكل هيولى كل العناصر

عندهم شخصي وامتداد شخصي بتشخص واحد كما مع الاتصال والانفصال
وله تشخص بالنوعي من قبل الصورة وذلك مثل عمر الصورة فالحلقة
الكرة لهيولى العنصري ما بقي الصورة واما تغير الصورة فانه هو بالعرض
متعاقبة متسلسلة واردة على المادة يكون تشخص كل صورة
اعراض مسابقة عليه مقارنة التشخص السابق على ما عرف اذ قد عرفت
انه لا يمكن توارد تلك الاعراض على النوع بدون موضوعية المادة
للوجهين المذكورين ثم اعلم ان الشارح في كون المادة غير متكررة بالذات
مع ان مادة زيد كانت في حيز زيد وكانت ذات وضع يوضع زيد
ومادة عمرو كانت في حيز عمرو وكانت ذات وضع يتبع وضع عمرو انها غير متحيزة
بالذات ولا ذات وضع بالذات بل الفرق بينهما كالفرق بين المتصل
من الهيولى القائم باتصاف جسم متصل واحد وهذا بخلاف
الصورة فلا يجوز فيها ذلك فتامل فانه من غوامض الفن وقد مر
تفصيل ذلك فليرجع اليه الخ فيه نظر لان المراد من العلة
ما ادرك ما نبه اقول المراد التقدم بالذات ويدل عليه قول الشارح
على كلام الامام المنقول حيث قال اقول الهيولى في الالهيات الشفا
مقدم بالذات على الجسم فضلا عن الذات ومن ههنا ظهر ان قول
المحشي في التقدم الزماني ليس بمستقيم واما ان التقدم الذاتي شامل لجميع
الاجزاء فجوابه ان بعضهم ذهب الى ان الجزء الصوري ليس بمتقدم على الكل
بالذات ومنشأ توهم ذلك الخلط بين التقدم الزماني والذاتي
وعدم التمييز بينهما وسيجيء الفرق بينهما في النمط الخامس لكن الشيخ
لا فصل بينهما فالزم جحودا فلهذا اذا تحقق في المركب الجزء
الصوري اجرى الكلام على سبيل ارخاء العنان والماشاة مع الخصم
لشبهته واورد لفظ الواحد وقوله الشارح رحمه الله لا يكون وجود الجزء
الاول متقدما على وجود الشيء على هذا الاسلوب ايضا الخ
بل الى الواحدات فان معناه فدفع الشارح في توجيه الشيء بالحقايق المختلفة

المختلفة ان يراد المذكور ايراد عليه فان التزم ان الواحدات
حقايق مختلفة فقط ابطلنا وان غير التفسير الى تفسير آخر فلا يندفع
به الايراد الوارد على التفسير المذكور ولعله لهذا والالزام ارتكاب
المسامحة في التوجيه الاول مال وان وقع في القسمة ان تبقى الخ
ويمكن دفع هذه الاسئلة بان المدعى ليس الا نفي التركيب اقول ح
ينبغي تخصيص قول الشارح وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي
ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم الخ ما يكون التركيب والانقسام فيه
بالفعل دفع هذا الاعتراض بقول الشارح وقد يكون بحسب الكمية كالمنقسم الى اجزائه
المتشابهة لانه صريح في انه قبل القسمة الكمية الى الاجزاء المتشابهة بانه على المنقسم
او على تقدير وقوعها وانا قوله ولو اريد به الكم المنفصل فله وجه لكنه
غير مستقيم اذ لا ينقسم الى اجزاء معدودة ذاته لا ينحصر في الجسم
حتى يلزم التركيب بل يجوز ان يكون صورة قوله وهو ايضا غير مستقيم
على ما عرفت توجيه كلام الشارح آنفا الخ وهذا ليس بشيء
لان التمثيل لا يجب ان يكون بجميع الافراد وهذا يرد لو اراد الشارح
بيان ف التمثيل الذي اورده الامام ولو كان مراده ان التمثيل
بالصورة اولى اذ ليس لها تقدم زماني بخلاف الهيولى اذ لا شك في ان
تقدمها زمانا في العناصر فكيف ما هو بالذات لا تندفع ما ذكره فتحصيل
ما ذكرنا وجه آخر لترجيح تمثيل الشارح المحقق وهو ان الخلاف
في تقدم الجزء انما هو بتقديم الجزء الصوري على ما عرفت به من باب المحاكمات
ونقله الشفاء دون المادي ولهذا عرفوا في بحث العلة المادية بحيث
يكون الحل معها وجوده بالقوة والعلة الصورية بجزء الكل معها وجوده
يكون الحل بالفعل هذا هو سبب هذا التوهم وقد عرفت ان يورد
لفظ الواحد ناظر الى هذا المذهب وماشاة مع حاجة فينبغي حمل الجزء
المتقدم على الصوري ليوافق ما زعمه ويحصل الفائدة التي هي الماشاة
مع الخصم والحمل على المادة ذهول عن المقصود الخ وفيه نظر

اقول قد عرفت جوابه الخ وان كانت جهة كانت
متقدمة بالذات قد عرفت جوابه ايضا الخ والحاصل انه لا نم
ان كل محتاج الى الغير يمكن الحد اقول هذا مبني على ان كل محتاج
الى الغير لا بد له من علة فاعلية ولهذا قالوا العلة الفاعلية لازمة في جميع
المعلولات بخلاف ساير العلل والعلة التامة البسيطة لا يكون الا فاعلية
وقد ثبت احتياج ذلك المركب الى علة فاعلية وقد تقرر فيما سبق
ان فاعل المركب لا يكون شيئا من اجزائه فيلزم الاحتياج الى الخارج
فتامل الشيء الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته لكنه
فرق الشارح المحقق بين الداخل في مفهوم ذات الشيء وبين الداخل
في ذات الشيء حقيقة فان الداخل في الذات قد يكون نفس الذات
حيث لو يفهم الذات الا مقيدة بالعوارض فالذات داخلة في مفهوم
الذات ومن المعلوم ان ذات الواجب تعالى شانه تعالى يعبر عنه مدركا
للعقول محفوفا بعوارض فالذات داخلة في مفهوم الذات وما يحصل
في العقل وان كانت عين نفسه فتامل الخ اقول لم يطلق
الشيخ في هذه المواضع الا لفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصية
فلا اشكال الخ اقول قد صرح الشيخ بان الوجود الذي هو عين الواجب
ليس هو الوجود المطلق في مواضع من الشفاء منها ما نقله الامام
عن الالهيات وسيذكره الشارح والدليلان اللذان ذكرهما على ان الوجود
المطلق ذاتي للوجود الخاص منقوضان بجميع الموجودات التي كانت
عرضية لافرادها ومحصل الدليل الاول انه ان اريد بالاشتمال اشتمال الكل
على الجزء نختار الاول ونمنع كون الوجود الخاص على تقدير عدم اشتماله
على المطلق هو الاشتمال لم يكن فردا له بل هو اول المسئلة وان اريد
الاشتمال بمعنى الاعم الشامل للاشتمال الموصوف على الصفة نختار الثاني
ولا يلزم الذاتية وهو ظاهر ومحصل الدليل الثاني ان المغايرة بين الموضوع
والعارض بمعنى الخارج المحمول لا يقتضي ان لا يصح اطلاق اسم العارض

اسم العارض وحده على المعروض نعم قالوا ان ذلك في العارض بمعنى القائم
وليس كل منهما فيه اذ الشيء ليس عرضيا بهذا المعنى بالنسبة الى افراده
فحاصل الدليل الاول خلط بين الاشتمال بمعنى اشتمال الكل على الجزء
وبين الاشتمال الذي هو الموصوف على الصفة بالنسبة المتصفة
وفي الثاني خلط بين العارض بمعنى الخارج المحمول وبين العارض بمعنى القائم
كما في الاعراض ثم كون الوجود ليس بكل مع ان مطلق لا يخلو عن سماجة
اللهم الا ان يراد بالمطلق معنى المجرد ومراده ان مفهوم الواحد حقيقي
لا يعرض لشيء اصلا موجود بذاته وساير الموجودات موجودة بتعلق
بينهما وجهته كما هو راي بعض المتالهين الخ وباعتبار الجسمية
ان لم يكن له نوع لا يصح ان الجسمية طبيعة نوعية اقول على تقدير كون الصورة
الجسمية طبيعة نوعية يلزم ان يوجد لكل صورة جسمية مخصوصة ما تشاركها
في نوعها لان كل جسم معين يوجد ما يشاركه نوعا كيف والصورة النوعية
داخلة في الاجسام الفلكية والعنصرية مختلفة بالنوع وكذا الهيوليات
في الافلاك مختلفة بالنوع مخالفة لهيولى العناصر بالنوع واختلاف
الاجزاء بالنوع يستلزم اختلاف مركباتها نوعا لا محالة فهذا ونفي
كون الواجب تعالى شيئا من الاقسام الفلكية بل انه تعالى ليس شيئا
من صور الجسمية الا ان يقال المقصود نفي كونه جسما بمعنى الجسمية وهذا
كما ترى او يقال يلزم التركيب ح في ذاته تعالى بالحقيقة فليتامل الخ
معناه ان الاستثناء نوع من غير نوع ليس كالمنقطع الاستثناء
ولا المفرغ لان المستثنى منه في الاستثناء المفرغ غير مذكور والمفرغ منه
والمستثنى منه بل هو من قبيل ما يقال هذا مستثنى من الحكم الكلي
الفلاني وليس المقصود ان الحكم المستثنى منه بل انه لا يتناول له
فيه كلمة من داخلة على الحكم المستفاد من قوله غير نوعه وصرح بقوله
ليس من نوعه فلا غبار الخ وح لا حاجة الى زيادة
تلك المقدمة الاخرى وهي ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء

يكون قائمًا بالغير خلاف ما ترك القائم بالذات وح لا يبقى غبار في كلام
الح وظهر انه هو بيان اقول اذا حمل قول الشيخ
اعني الا شيئا على انه تفسير وتخصيص للشيء المذكور قبله وجعل قوله
لا يدخل الخ اما صفة لماهيته او حالا عن الا شيئا آخر يرجع الكلام
الى ما قاله وصير بديانا و اذا حمل على انه تفسير للجملة المذكورة
وان كان المقصود بالتفسير هو الشيء المبهم في الجملة الاولى وجعل قوله
لا يدخل جزءًا عن الا شيئا لم يبق غبار في الكلام والا ذهب عليك
ان جعل الا شيئا تفسيرا للشيء المفرد خلاف الظاهر وكذا جعل
لا يدخل صفة او حالا خلاف الظاهر المتبادر الى الفهم وبالجملة بحث
على حمل الكلام خلاف الظاهر لا يرد الاعتراض عليه فتأمل لانحطاط
قوله ان الواجب ليس له ذاتي يشارك فيه شيئا آخر فلم يتبين
وذلك لانه يجوز على هذا التقدير ان يكون ذلك الوجود
الذي هو عين ماهية الواجب مركبا من جزئين احدهما جنس مشترك
بين الواجب تعالى وبين غيره والثاني فصل يميزه عن غيره
اقول قد مر فيما سبق ان غير الواجب في الماهية الواجب
وهي اعم من الماهية النوعية والجنسية لان كل ماهية لما سواه مقتضية
لا متنع الوجوب لان الواجب ليس الا الوجود فرض انه ليس عين
ماهية عرض ولا جزء لماهية غير الواجب ليس وجودا سواء كان نوعية
وجنسية و اذا لم يكن وجود الممكن واجبا بالذات لا مران الوجود
لابد ان يكون عينا في الواجب فيكون مقتضيته لامكان الوجود
بديهية اما بالنظر الى ذاتها فلا يخ اما ان يجب وجوده ام لا والاول
هو الواجب والثاني هو الممكن و اذا اقتضى تلك الماهية الامكان
فيلزم اقتضاء ماهية الواجب الامكان هذا خلف الخ وجب
ان يكون حقيقته تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية وهو خلاف
ما ذهب اليه اقول هذا بناء على ما سبق انما اورد

ورود فيكون جميع وجودات الممكنات متساوية في تمام الحقيقة
لذاته تعالى على انه محذور لازم ولو كان هذا مذهبهم فليس لزومه
محذورا عندهم فكيف يوجه السؤال الذي حرره الامام وكان
توجيهه ان هذا الكلام من الامام كانه تنبيه على ان الشيخ في تقرير
السؤال الاول والجواب مناقض لمذهبه في الحقيقة ما ذكره آخرا في
على الشيخ لا على الامام والمراد بقوله خلاف ما ذهب اليه انه
خلاف ما يلزم لما ذهب اليه وهو ان الوجود الواجب في ذاتي
الوجود الممكن في كونه وجودا على ما قرره في تحرير السؤال الخ
وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره لهذا القيد السلبي
على ما حرره لم يكن قوله الشيء والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له
مركبا دخلا في جواب سؤال الامام ولما ذكره وجه لسؤال
ربما توهم في هذا المقام فاسد الخ يجوز ان يحد بالوازم
اقول فيه مسامحة لان كلام الشيخ يدل على ان التوقف
باللوازم الخصوصية تعريف يقوم مقام الحد وليس حدا حقيقيا
و ربما حذف الاجزاء الى رجعته في الاستدلال لا وجه الخ
فما الاستدلال بالعلة على المعلول هذا خلاف ظاهر الكلام
لان مقتضى الظاهر اثبات الواجب بطريقتين اولى اثباته
بالطريقة المشهورة بناء على ان البرهان اللمي اولى من البرهان
الاني والكلام الشيخ لا يصح عليه حيث قال فذكر الشيخ ترجيح
هذه الطريقة الاولى بانه اوضح واشرف وذلك لان اولى البراهين
الى آخر ما قال وعلى ما ذكر يكون معنى الكلام اثبات الممكن بالواجب
اولى من العكس ولعل المراد اثبات الواجب بهذا الطريق
اولى من اثباته بالطريق المشهور لان الملحوظ اولا في هذا الطريق
هو الوجود المطلق وان الممكن بخلاف الطريق المشهور
فان المنظور فيه اولا هو الوجود الممكن و ايضا في هذا الطريق الاستدلال

النمط الخامس في الصنع والابداع

الممكن بخلاف الطريق المشهور فان المنظور فيه اولا هو الوجود
الممكن وايضا في هذا الطريق لا من وجود من هو ممكن او واجب
من غير اخذ كون الشيء ممكنا بل اخذ الامكان فيه على سبيل
الاحتمال لا يجزم فيه بالحقيقة ليس الانتقال من الامكان اذ لا يعتبر فيه
التصديق بكون الشيء ممكنا وفي الطريق المشهور يعتبر كون الشيء
ممكنا وصدق به ثم ينتقل منه الى الوجود الواجب ثم بعد ذلك
فاوت في اثبات الممكن بالواجب لانه برهان اللم من العلة بالمعلول
اولى من عكسه الخ قال الشارح هو لا شبهة اقول
فيه مسامحة اذ الظاهر ان تلك الميول ميول عرضية وان حركات الاحجار
والالوات حركات عرضية ثم المراد ليس فاعلا لتلك الميول
على تقدير تحققها في الاحجار حقيقة وبالذات بل الفاعل لها ولحركاتها
التابعة لها هو طبيعة المقسور على ما مر والاظهر ان الفاعل الحوادث
مطلقا هو المبدأ الفياض والمبادي من حركة الشيء باعتبار وجوده
في زمان الاول ولا يجب اجتماعه مع الشيء الموجود
فتأمل الخ والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله
عن الواجب بالذات اما العدم بحسب الخارج اي اقول [illegible]
وتقول الملزومات لا يمكن ان يكون اعم من لوازمها البين لوازمها
بحسب المفهوم اذ بمجرد النظر الى المفهوم لا يجوز العقل تحقق الملزوم
منفكا عن اللازم وليس هو مختصا بالشيء بالنسبة الى ذاته
كما يوهم وسيجيء ما يرشدك الى ذلك وتحقيقه ان يقال كون المسبوق
بالعدم ليس واجبا بالذات بديهي يجزم العقل فيه بتصور الطرفين
وما ذكر في معرض التنبيه فلازالة خفاء بالنسبة الى من لا يتصور
طرفيه حق التصور وبعد ملاحظة الطرفين وتصورهما يحكم بها اولا
وما نقل عن الشيخ من التوقف فلم يدل على ان الواجب بالذات
يجوز العقل ان يكون مسبوقا بالعدم اذ توقف فيه في نفس الخوض

بمعنى التجويز بل بمعنى التقدير الخ انما يكون كذلك لو كان الحكم
ذاتيا للاخص اقول بعد تسليم كون الواجب بالذات اعم
من المسبوق بالعدم بحسب المفهوم مطلقا كيف يجوز ان يكون
عرضيا له لان عرض الشيء لا يكون اعم مطلقا من الاخص بحسب المفهوم
كما صرحوا به اذ العقل يجوز نظرا الى المفهوم تحقق الاخص بدونه فلا يكون
اعم مطلقا نعم يجوز ذلك في الذاتي والكاتب ليس اعم من الانسان
بحسب المفهوم مطلقا بل من وجه انما يكون اعم منه مطلقا بحسب الصدق
فالحق ان يقال اذ لو كان الاعم لازما ماهية الاخص لزوما بينا لا يجوز العقل
نظرا الى مجرد مفهوم الاخص تحققه بدون الاعم فيهما تحقق الاعمية
المطلقة بحسب المفهوم فلا بد ان يكون الاعم ذاتيا للاخص على ما اشرنا
اليه الخ لانا نعلم انه لو لحق الاخص بذات لم يلحق
غير الاخص الخ اقول ما يعرض للانواع مفهوم كالماشي
الحيوان لا يكون عارضا لنوع مخصوص منه لا لازما لذاته اذ لو كان الماشي
عارضا للانسان لذاته لكان من العوارض الغريبة للحيوان او عارضا
اوليا للانسان فينبغي ان لا يبحث عنه في العلم الذي موضوعه الحيوان
ويبحث عنه في العلم الذي موضوعه الانسان هف بل الحق ان المعروض
الاولي هو الحيوان المشترك بين سائره بعرضه الماشي ويحمل عليه
وهذا ضروري وقد علم ذلك في مباحث الموضوع عليه وآثار اشتراك
الامور المختلفة في لازم واحد فالحقيقة ذلك اللازم لازم للقدر المشترك
بينها ولازم كل واحد منها ما يخصه من حصة ذلك المفهوم الذي فرض
كونه لازما وانا نقول من حيث هو انما يكون لازما للقدر المشترك
بين الكل نظير ذلك انهم قالوا يجوز توارد العلل المستقلة
على المعلول النوعي دون الشخصي بناء على ان في المثال النوعي
كان معلول علة مخصوصة فرد من ذلك النوع مغاير للفرد الذي
هو المعلول الحقيقي للعلة الاخرى واما اذا اعتبرت الطبيعة من حيث هي

مع قطع النظر عن الافراد ويلاحظ من حيث انها واحدة فلم يجز
توارد العلل عليها بجريان دليل امتناع التوارد على الكل الشخصي فيه
على مفصل في موضعه الخ فلا يكون وجوده من ذاته في شيء
من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع وجوده اوقات وجوده
اقول فيه بحث اذ من قال ان المتعلق بالفاعل هو الحدوث
وان الممكن انما يتعلق بفاعله من جهة حدوثه لا يلزم انه لو لم يكن وجوده
في جميع اوقات بقائه من ذاته لابد ان يكون من غيره بل هو يقول
لا يتعلق وجوده في اوقات البقاء بعلة اصلا لا ذاته ولا غيره لان
سبب التعلق عنده لم يتحقق في هذا الوقت فلا بد في الرد عليهم
من سلوك طريق الشيخ واثبات ان سبب التعلق هو الوجوب
بالغير وهو ثابت في جميع اوقات الوجود فيلزم ثبوت الافتقار
في جميع اوقات الوجود الخ ونحن نقول لا معنى للحدوث
الا كون الوجود مسبوقا بالعدم ثم نقل ما نقل الشيخ عنهم
ان تعلق المفعول بالفاعل انما هو من جهة معنى يرجع الى انه حصل
للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وهذا هو معنى الحدوث
بعينه على ما فسره الشيخ وصرح به الامام ايضا ثم اشتغل في الرد
عليهم الى تحقيق معنى الفعل وتعيين ما هو المتعلق بالفاعل ولعلك تعرف قولهم
ان متعلق الفاعل هو الحدوث لكان هذا الاشتغال لغوا محضا في مقصوده
لا يجزئ انه واثبات متعلق عليه قال الشيخ في الهيات الشفاء في الفصل
الرابع من العلل في نقض هذا المذهب وان ظن ان الفاعل والعلة
انما يحتاج اليها ليكون للشيء وجود بعد ما لم يكن فاذا وجد الشيء فلو فقدت
العلة لوجد الشيء مستغنيا يظن من ظن ان الشيء انما يحتاج
الى العلة في حدوثه واذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة فيكون
عنده العلل علل الحدوث فقط هذه عبارته ثم اشتغل بالرد عليه ثم
آخر غيره ذكره ههنا ثم ذكر هذا البرهان فعلم ان الشيخ فهم من مذهبهم

من مذهبهم انهم جعلوا المتعلق بالفاعل هو الحدوث فما ذكره صاحب المحاكمات
في الحقيقة كان ايرادا على الشيخ بتزييف نقله وسوء فهمه مذهب الجماعة
فما ثبت في ... وذلك ثم ان نزل عن ذلك المقام فنقول ما علم
من مذهبهم انهم جوزوا البقاء للمعلول بعد انعدام علته وذلك يحتمل وجهين
احدهما انهم توهموا ان المتعلق بالفاعل هو الحدوث بالفعل اذ ثم
لم يبق الاحتياج حين البقاء وثانيهما انهم زعموا ان المتعلق بالفاعل
وان كان هو الوجود لكن احتياج الممكن الى الفاعل في الوجود انما هو
آن الحدوث وبعده زالت الحاجة اليه قال الشيخ في المقام الاول
فعلى الوجه الاول لا في الثاني وابطل زعم الثاني حتى يندفع جميع محتملات
مذهبهم ويتم مطلوبه وعلى هذا فالمقام الاول ليس بمعلوم عليه
بينهم وبين الشيخ فلهذا لم يتعرض له ولم يستدل عليه واما قولك ولست
اشك ان من يقول المتعلق هو الحدوث فسبب التعلق عنده
اي شيء هو هل هو الحدوث او غيره فمردود بان من قال المتعلق
هو الحدوث اراد بالحدوث هو الحدوث بالفعل الذي هو متأخر
عن الحاجة ولا يصلح ان يكون علة لها متقدمة عليه وهو المتبادر من قولهم
الافتقار الى الفاعل في ان يخرجه من العدم الى الوجود واما سبب
الاحتياج عنده فهو الحدوث بمعنى كونه بحيث لو وجد كان وجوده مسبوقا
بالعدم ومن المعلوم تقدم هذا المعنى على المعنى الاول وانه يصلح ان ينازع
في انه سبب الاحتياج ام لا وما ذكره الشيخ وبينه الشارح ان علة
التعلق لو كان ايضا كان المعلول مسبوقا بالعدم على تحقق
لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق
بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحال حدوثه فقط مبني
على انهم ارادوا بالحدوث حين جعلوه سببا للتعلق هذا المعنى الاول الحقيقي
ولهذا قال الشارح الحدوث ليس متحققا بحال الحدوث ثم قول الشارح سواء كان
المتعلق حادثا او غير حادث مبني على الاطلاق لفظ المفعول في كلامهم

على اصطلاح القوم وهو المرادف لما هو على اصطلاح الشيخ ليس فيه
تناقض بل الكلام تفسير اصطلاح الشيخ الخ ولا معنى لسبب
التحقق الا علة الحاجة فيكون بامتناع علة الحاجة اقول هذا منه
مبني على الخلط بين العلة التحقق وعلة الافتقار ولا شك ان علة
الافتقار عند الحكماء على ما هو المشهور ونقله الامام هو الامكان بالذات
والذي نص عليه الشيخ ان سبب التحقق هو الوجوب بالغير ومن المعلوم
ان الامكان بالذات متقدم على الوجوب بالغير فليس نفسه واما
ان الشيخ ذكر في هذا الفصل لبيان ان سبب تحقق المعلول
بالفاعل هو انه ممكن لذاته واجب بغيره فالمقصود بالذات
هو الوجوب بالغير واما الامكان الذاتي فذكره مع الوجوب بالغير من حيث
انه سبب بعيد للتحقق ولا شك ان كلام الشيخ والشارح محكم في ان المراد
بالوجوب بالغير وهذا الكلام غير محكم في ان المراد هو الامكان الذاتي
فينبغي حمل غير المحكم على المحكم على ما مر منه نفسه وبما حررنا ظهر ان الشيخ
لم يبحث عن علة الحاجة كي يبقى الكلام في ان علة الحاجة لو ثبت انها
الامكان هل ينتفع في مقصود الشيخ وهو افتقار المعلول في جميع اوقات
وجوده الى الفاعل اذ الامكان اذا كان علة للافتقار اي للافتقار
في الوجود والافتقار في العدم والامكان ملازمه دائما في جميع اوقات
الوجود ثبت الاحتياج دائما كيف والشارح اثبت في التجريد
هذا المدعى بعينه بالامكان للافتقار نعم ما ذكرت من ان الوجوب
بالغير سبب التحقق بمعنى ان التحقق الوجود بالفاعل بسبب ان الفاعل
يجعله واجبا ظاهر في المعقول من قوله الخ اقول الامام
لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلب اصلا اقول لو كان
هو ان الدائم مفتقر الى الغير نفس الامر لكان في الكلام مصادرة
اما لو كان المطلب مجرد ان الدائم يمكن ان يفتقر الى الغير بمعنى انه
افاد انه ليس منافيا لافتقاره الى الغير على زعم الجمهور اذ سبب

اذ سبب التحقق عندهم هو الحدوث فلا يلزم المصادرة ومقصود الشيخ
ههنا تحصيل مجرد هذا واليه اشار حيث قال فالدائم ان كان
واجبا لغيره لكان مفتقرا و الا فلا و هذا القدر كاف في غرضه
ههنا وجواز افتقار الدائم الى الغير فصار حاصل كلامه انه لا كلام
يرجع الى انه على الشيخ ان يبين افتقار الدائم الى الغير مع انه لم يتنبه
حصول لبس على الشيخ الا بيان بهذا الوجه الذي ليس فيه
وقد بينه اما البيان بالوجه الآخر المشتمل على المصادرة فيجب
على الشيخ ههنا ولا يفتقر عرضه ههنا اليه فلهذا لم يتنبه ههنا بل انما ينبه
بما سيجيء من اثبات قدم العالم في الفصول فتأمل واما ان قول الشيخ
ان علة التحقق بالغير هي الوجوب بالغير بنائه على ما مر منه ان البحث
عن علة الحاجة ليس حينئذ فقد عرفت ان منشأه الخلط بين علة
الافتقار وعلة التحقق وعلمت الفرق بينهما الشارح لان مثبتي
الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا اقول مثبتي الاحوال
قائلون بان صفات الحق التي هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية
والالوهية على ما زعمها ربوها ثم ثابتة في الازل مع الذات ولم يقولوا
بوجودها بل انهم فرقوا بين الثبوت والوجود فلا يدخل فيما فسر
والقديم بالاولى لوجوده على ما ذكر الشارح في نقد التحصيل الشارح رحمه الله
فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته نعم وبين ان يجعلوها معلولات
لذات واجبة اقول فيه بحث لان علة الافتقار الى الغير عند
جمهور المتكلمين هو الحدوث على ما نقله الشارح عن الامام واذا كان
كذلك فصفات الواجب لما كانت قديمة لم يكن عندهم مفتقرة
الى علة لفقدان علة الافتقار فيها وهي الحدوث فالظاهر من مذهبهم
ان هذه الصفات مع ذاته عندهم غير مفتقرة الى العلة واما
الزامهم افتقارها الى الغير باثبات ان علة الافتقار هي الامكان
فغير نافع ههنا اذ الكلام في ان مذهبهم ماذا هذا الكلام قد اشتهر

منهم ابقى انهم قالوا بان صفات الواجب تعالى اثار له تعالى على سبيل الايجاب
فهو استنادها اليه على سبيل الاختيار يوجب حدوثها وكلام الشارح ناظر
الى هذا فليتامل الخ وهذا البحث الطبيعي نظر وجه النظر ان الطبيعي
انما يبحث عما يعرض للمادة وكون العالم ازليا مستندا الى الفاعل انما
ليس في الحقيقة علم الطبيعي ولا يكون من مسائلها اذ ليس ثبوته للعالم من جهة
المادة على ان العالم مما يشتمل على المادة بعضه لا اقول
لم يقل الشارح انه بحث طبيعي بمعنى انه من مسئلة علم الطبيعي بل قال انهم
في الطبيعي ذكروا وهذا الحق ذكروه ليس مع سبيل انه مسئلة وقد مر
ان ارباب الطبيعي يختصون بطريق في اثبات الواجب وليس اثبات
الواجب من مسايل الطبيعي الشارح ولم يذهبوا الى انه ليس بقادر
مختار اقول فيه بحث لان الاختيار معنيين احدهما صحة الفعل
والترك والواجب تعالى مختار عند المتكلمين بهذا المعنى دون الحكماء وثانيهما
معنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل والواجب تعالى عند الحكماء مختار بهذا المعنى
ويمكن ان يقال المعنى الاول يرجع الى المعنى الثاني لان صحة الفعل
وتركه انما هي قبل الارادة نظرا الى نفس القدرة واما بعد الارادة
فالفعل واجب مقارنة انها جزء اخير العلة لا يتخلف من العلة التامة
فالحال سواء كان العلة موجبا او مختارا وتمام تحقيق ذلك يحتاج الى بسط
الشارح ان شاء الله تعالى الخ فيكون ذلك العدم متصلا بغيرها الى ان
هو الزمان اقول لم يظهر من تقريره ايضاحه وانما يظهر من ذكره
فمثلا من انه منطبق على الحركة والمسافة غير مركبة من اجزاء لا يتجزى
الخ فلا بد من معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض
القبلية بالذات يستحيل ان يكون معروض البعدية بالذات انه لا بد من المعروض
القبلية بالذات فلو فرض انه ذات العدم فلم يجز ان يصير بعد لان ما
بالذات لا يختلف وهذا بناء على ان ذات العدم الذي يعقب الحادث
وتقدمه سوى كذا بالحادث واحد وذلك حق لان السلب لا تتميز

بحى والزمان

لا تتميز بذواتها وانما تتمايز بملكاتها ومعروضاتها والملكة ههنا وهو الوجود
واحد وكذا المعروض ولا يمكن ان يقال معروض القبلية هو ذات العقيدة
بكونها متقدمة على الحادث او بكونها مما يتبعها الحادث والا لزم تقدم الشيء
لنفسه والمضاف وهذا الخلاف اجزاء الزمان لان ذات الزمان
الماضي لا يصير بعد ما كان قبل ويكون مغايرا لذات المستقبل واما انه
لو تغاير ذاتا فذلك اما بالماهية او بالتشخص وعلى التقدير فيلزم تقدم الشيء على نفسه
اجزاء الزمان فيجتمع مع وجوده وبما حررنا نقله ظهر اندفاع الاعتراض
الاول والثاني اقول لكن يرد انه لا يلزم ان يكون المعروض للقبلية
معروضا بالذات ان اريد به نفي الواسطة في الثبوت كالشكل فانه يعرض
للجسم بواسطة الشيء ولا يمكن ان يكون الشيء معروضه ولو سلم
فلعله ذات العدم مأخوذا مع قيد ليس نفس التقدم ولا يكون الحادث
متعقبا وفيه ما فيه وسلم ان اريد به نفي الواسطة في العروض ضرورة
امتناع تسلسل المعروضات لكن لا نعلم ان العدم لو كان معروضا بالذات
بالقياس الى القبلية امتنع ان يصير بعد اذ انفكاك العارض عن المعروض
الذي يعرضه بالذات بهذا المعنى جائز بل واقع شايع كالحركة العارضة
للسفينة اقول الاصوب ان يقال انا نعلم انه يجتمع قبل الحادث
قبل يمتنع ان يصير بعد على ما اشار اليه الشيخ حيث قال ليس كقبلية الواحد
التي هو على الاثنين التي قد يكون معا بل هو قبل هو بعد معا ناحصول الوجود
بل قبليته لا تثبت مع البعد فلا يجوز ان يكون هو نفس العدم والفاعل
الخ لان قبل زيد الى نوح وطوفان اوزيد منه الى موسى عليهما السلام
فيكون مقدارا لازدياد الكم لا المتصل اذ لم يظهر من بيانه خصوص المتصل
ولا يثبت بعده الاتصال بقبول الانقسام الى الاجزاء وفيه بحث
لانهم جعلوا قبول الانقسام من خواص الكم وسموا الكم المطلق به بناء
على ان المراد من القبول الامكان الذاتي ومن الانقسام الوهمي اللهم
الا ان يحمل كلامه على انه اراد بقبول القسمة غير المعنى المشهور بل اراد

بعنوان القسمة غير المعنى المشهور بل اراد به استعداد القسمة الى اجزائه
والشارح رحمه الله التزم القسمة وهمي الحركة والمسافة والمطابقة عليهما
على ما يستفاد من كلام الشيخ والحق مراعاة كليهما والاقتداء بهما الخ
يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد اقول اراد بالمستمر
استمراره وبقاؤه ذاتا وبعدم استقراره عدم استقراره حالا وهي نسبة
الى الزمانيات الواقعة فيه لا عدم اجتماع الاجزاء لانه عندهم بسيط
لا جزء له في امتداد المسافة كالحركة التوسطية المنطبقة عليه وبه صرح
بذلك صاحب المحاكمات حيث قال وكذلك الموجود من الزمان الى غير منقسم
يفعل سيلانه الزمان الخ لانا نقول العقل يحكم بانه متجدد ومنصرم
لو كان موجودا في الخارج وكذا اجزاؤه بالفعل فيه وقد اورد عليه بعض
المحققين بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج وكذا اجزاؤه على ما عرفت
فمن يدعي ان العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا بد
من ادراك تلك الملازمة غير من نفسه فاندرك اجزاؤها لو وجدت
في الخارج لكانت مجتمعة بل عند من ينفي وجود الاعراض الغير القارة
وجودها يستلزم اجتماع اجزائها لا محالة ثم قال بل التحقيق
ان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم في الخيال من الان السيال الذي
هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقراره والشاهد على سبيل التدريج
فان اجزاؤه المفروضة متعاقبة في الارتسام الخ لا يجتمع في
من الماسة الا لا يستلزم استدراك احدهما لا محالة اقول مانع
ان يقال المدعي ههنا ان نفس كل حادث غير متصل قار الذات كما صرح به
صدر الفضلاء ومن المعلوم ان اثبات المدعي بهذا الوجه الذي هو اتم
وكل لا يتصور الا باخذ كونه غير قار متصل فان قلت فيبقى الكلام
بهذا القدر ولا يحتاج الى اخذ عدم الاجتماع قلت قد اخذ عدم الاجتماع
اولا والقيد الاول لا يغني عن الثاني والثاني لا يغني عن الاول
لا يصير مسندا الى ما هو المشهور وايضا يمكن ان يكون في اخذهما معا ايا

ايا ان طريق الاستدلال الوارد بالمقدمتين ما هي بهذا العنوان
وهو ان القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل الخ اقول
لا شك ان العدم لا ينصرم فيكون موجودا في الخارج فيه منع بان التجدد
والتصرم يجري في الموجودات الخيالية كما في الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة
في الخارج الخ لان الزمان متصل واحد لا يخفى ان اتصال الشيء
لا ينافي عروض عرضين له كما في الابلق اذ قد مر ان اختلاف الاعراض
لا يوجب القسمة الخارجية لكن فيما نحن فيه لا يجوز ذلك لعدم كونه قار الذات
وان كان قار الذات ويمكن ان يوجد اجزاؤه الا بوجود الكل كما في اجزاء الجسم
المتصل والا لزم اجتماع الاجزاء في الوجود الخ والجواب ان المراد
بالعرض ههنا هو مصدوق القبلية والبعدية لا معناهما الخ اقول الجواب
غير مطابق لمتن الكتاب ولا لشرحه لتصريحهما بان هذا الزمان الذي كان
الكلام فيه هو الزمان المنقسم حيث قال الشيخ وقد علمت ان هيئة
هو الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير ان تأليف من غير
وقال انه يكون بعد ابتداء الحركات وحدوث الحادث قبليات وبعديات
منقرضة متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة الى اخرها قال وقد صرح
صاحب المحاكمات في تقريره يكون هذا الزمان كما ومقدارا فكيف يكون
هو الآن السيال بل الحق في الجواب ما افاده بعض المحققين انهم
قصروا وجود الامر على هذا في بادي النظر ثم ردوا وتنبهوا الى التحقيق البالغ
ظهر حقيقة الحال بانهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج ونسبوا
الى التشبيه في الشهور والايام والساعات وعدوه من اقسام الكم متصلا
في التقسيم الى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي على ما صرحوا به انهم
ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد موجود في الخارج وان الموجود
في الخارج هو الآن الذي يرسمه في الخيال وبما نقلنا عن هذا المحقق
ظهر ايضا ان الكلام في الزمان المنقسم الممتد اقول ويمكن ان المراد
بالوجود الخارجي ههنا هو وجوده في الخيال فانه وجود ذهني لكن وجود في نفسه

وهو الوجود الذي به يرتسم ما يحصل نفسه في الخيال وذلك الوجود
وان كان ذهنيا بحد ونفد والخارجي نترتب الآثار عليه صرح بالمحقق الشريف
ولا يبعد ان يريد بالوجود الخارجي في هذا المقام ذلك الوجود التجسيم
وانت خبير بان المعنى المذكور لا شك انه يقتضي تحقق اجزائه ذلك الامر
الممتد مرتبة متعاقبة وذلك لا بد ان يكون في الخيال اذ لا يكون في تعقلها
هذا الوجه على ما يظهر عند الرجوع الى الوجدان [illegible] الى آخر ما قال المجيب.
ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها في الخارج اقول سلم لتوضيح
لتوجيه قول الشارح الزمان هو الموجود في الخارج الذي يحصل القبلية لذاته
وهذا يحفظ الطالب ويقال ان القبلية والبعدية وان لم يكن من الموجود
الخارجية لكن ما يوصف القبلية لذاته يكون متصلا غير قار وهو الزمان فقد ثبت
وجوده في الخارج واما ان الزمان الممتد المنقسم الى الساعات
غير موجود في الخارج بل هو امر مرتسم في الخيال يحوله على مراتبه الاشارة
ان بنى الكلام ههنا على المسامحة وان الزمان بهذا المعنى موجود
في الخارج لم يظهر في مقامه ان الوجود هو الآن السيال الذي يرتسم
هذا الممتد في الخيال او المراد بالوجود الخارجي ما يجد وجوده وهو الوجود
الذي له في الخيال حين ارتسامه فيه وهو وجود ينبغي لا بقصوده واما
ما في كلامه فتحقق لدفع التبس الذي اورده الامام ولا دخل له في الجواب
وعلى ما حرره ما يظهر توجيه كلام الشارح وسقط ما ذكره بقوله واعلم ان الا صورته
التي ذكرها الشارح في هذه الاسولة لا توجيه لها اصلا واما الجواب
انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر فيه على وجوه
فقد عرفت ما عليه فان كلام الشيخ وكلام الشارح في هذا البحث صريح
في ان المراد وجود الزمان الممتد المنقسم كيف وهو المتصف بالقبلية
والبعدية واما الآن السيال فغير متصف بهما الا باعتبار حالاته التي هي المنقسم
فالجواب ما ذكرنا الى آخره فان كانت متلاقية في الحركة استحالة
ان يكون بعضها متقدما بالذات اجيب عنه بان هذا الاختلاف يجوز

ان يكون مستندا الى هوياتها الحاصلة لها في الذهن بعد فرض
التجزية وما قبل التجزية فتحقق الاختلاف ممنوع اذ لا امتياز ح ولا تعين
واما تخصيص كل شيء لهويته فلا يحتاج الى سبب مخصوص لا بالتخصيص
انما كان هذا الشخص بتلك الهوية فالسؤال بانه لم اختص هذا الشخص
بهذه الهوية مثل السؤال بانه لم اختص هذه الهوية بهذه الهوية ومثل هذا
السؤال بعد تحقيقنا اقول بهذا الوجه يمكن دفع ما يقال في المشهور
انه لم اختص النقطة الواقعة في منطقة الفلك بالحركة السريعة والبواقي
متصفة اما بالحركة البطيئة او بالسكون مع ان الفاعل واحد والقابل واحد
وذلك لان النقطة غير موجودة على وجه الامتياز والاختلاف انما
باعتبار العقل لها وح كان اختلاف هوياتها مستندة اليه اختلاف
هويات التي لها في الذهن واما ان الفلك المحيط مثلا لم كانت حركته
من المشرق الى المغرب دون العكس وان حركته اسرع الحركات وغير ذلك
من الاحوال المختصة به فمستندة الى صورته النوعية المختصة به او بهويته
المختصة بهذا الى آخره الفرق الثاني انا لا نعتقد ان كل جزء
من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر يكفي ذلك في حصول القبلية والبعدية
اقول فيه بحث لان مجرد كفاية الزمان في حصول القبلية والبعدية لا يكفي
الا بتحقق الزمان وذلك لا يلزم من هذا الكلام بهذا التوجيه كيف
وحصول القبلية والبعدية بهذا المعنى يتحقق بترتب الحوادث المتسلسلة
المتعاقبة الى غير النهاية وبعبارة اخرى هذا الفرق ليس بما ينبغي جميعها الزمان
وغيره اذ اتصاف احدها بالقبلية والبعدية يقتضي زمان آخر والاتصاف
الا ضرورة لها لا يقتضي ذلك هو بالحقيقة فرق بين القول بتناهي الامور
المتعاقبة العددية في حدوث الحادث وبين القول بعدم تناهيها
سواء كانت تلك الامور زمنية او حوادث واقعة فيها ولا اختصاص له
الا بالاول الى آخره ليس منه الترتيب المطلق في البحث لانه بعد
التسليم ان معناه اقول توجيه كلام الشارح انه منع اولا المقدمة المذكورة

في الفرق الثاني وهو معنى قولنا اليوم متأخر عن الامس انه لم يوجد معه
والمستند بان هذا يقتضي تأخر الغد عن اليوم ثم سلم ان معناه
ذلك والزم الشارح على قرره ثم قال فانه رجع الفارق عن التفسير المذكور
بيان لزعم المذهب جبر كلامه الى ما ذكره ثانيا يلزم المحذور من طريق آخر
وهو ان لفظ الان ان كانت مشعرة بزمان حاضر والحق ان هذا الوجه
ليس بشيء ضعيف في امثال هذا اذ الحكم بالقبلية في المطالب البرهانية
لا ينبغي بزمان حاضر والحق ان هذا الوجه ليس بشيء ضعيف في امثال
فتامل على هذا لا يتوجه ما ذكره ولعله لهذا قال فالاولى ولم يقل فالصواب
الخ لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان
موجودة في الخارج اقول هذا حاصل الاحاطة والعبارات لم تنقل
تقرير كلام الشارح الى توضيح الواضحات وتبيين البينات ولم يبين ما هو
المقصود من الجواب ولم يميز القشر من اللباب وتوجيه كلامه رحمه الله
ان اجزاء الزمان متساوية في ماهيته ولم يتصف بالقبلية والبعدية في الخارج
بل في الوهم ولكن بعد التجزية وقع فيختص بعضها بالقبلية والبعدية المخصوصة
وكذا الحدود المفروضة فيها بها كتخصيص زيد بالابوة المختصة به وعمرو
بالبنوة المختصة به ولما كان السؤال عن اختصاص زيد بالابوة المختصة
ما بعد سخيفا وكان مثل السؤال عن اختصاص عمرو بالبنوة لذلك
عن اختصاص الامس بالسبق على اليوم لا معنى له ولما كان هوية
الامس مثلا بالتقدم على اليوم فذلك لان مبدا الزمان اجزاؤه هو الاتصال
النقض والتجدد والامتداد وهذا حاصل كلامه رحمه الله ان التقدم
والتأخر بالنسبة الى اجزاء الزمان داخلة في هوياتها غير خارجة
عنها وليس معناه ان اجزاء الزمان نفس المتقدمات والمتأخرات
كيف والتقدم والتأخر من مقولة الاضافة والزمان واجزاؤه
من مقولة الكم والمقولات متباينة على ما صرح به الشيخ في طبيعيات
الشفاء وايضا لو كان الزمان عبارة عن المتقدمات والمتأخرات

وان فرضت يلزم ان يكون الموصوف بالتقدم والتأخر هو الحركة
دون الزمان لان الزمان لما كان مقدار الحركة كان بالحقيقة عبارة
عن التقدم والتأخر لكون الحركة متقدمة ومتأخرة به لا بنفسها كالبياض
القائم بالجسم ابيض ولا يمتنع ان يقال الابيض ابيض كالوجود القائم
بالممكنات فانها موجودات بها وتلك الماهيات موجودة بها وليست
موجودات بنفسها ولا يكون نفسها موجودة بها ثم لما كان ذلك الكلام
وهو الفرق بان التقدم والتأخر داخل في هويات اجزاء
الزمان مخالفا لما اشتهر عنهم ان التقدم والتأخر من الاعراض الاولية
لاجزاء الزمان اوصل كلامهم بان المراد من العوارض ان ثبوتها لاجزائه
لا لامر آخر وانت خبير بان حمل المحقق على هذا المعنى بعيد والاظهر
ان يقال المراد بالعوارض المحمولات الخارجة عن الاجزاء من حيث هي اجزاء
لان الاجزاء من حيث هي اجزاء انما تتحصل بها ولا يكلف ان يحمل كلامه
رحمه الله على هذا واعلم ان الاشكال المذكور في السابق بان التقاطع في الفلك
كيف يختلف احوال الاسرار والاوساط وبالسكون على نقض به فيدفع
بهذا الوجه ايضا فتأمل الخ هو كون متى احدهما غير متى الآخر
اقول لا يخفى على من له ادنى تمييز ان الشيء بنسبة الشيء
الى الزمان والنسبة يتعدد بتعدد احد الطرفين وان اتحد الطرف
الآخر فعلة الشيئين الى الزمان لا يستدعي اتحاد ماهيتها بل اتحاد الزمان الذي
يعتبر متيهما بنسبتها اليه ولهذا قال الشارح رحمه الله وان حصل لشيئين
يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولعله فرع اولا
ثم بينه بقوله اي كونهما في زمان واحد حيث ان المراد باتحاد متيهما اتحادهما
في الزمان فتأمل الخ ولا يخفى ان المقدمة القائلة بان الامكان
نفس القدرة لم يثبت احتياج الحادث الى سبق مادة اذ يجوز
ان يقوم الامكان بفاعل الحادث وليس لاحد نزاع فيه الخ
وان كان الثاني فلا نسلم احتياجه الى محل غير المكان اقول هذا المنع

راجع الى منع كون الامكان جوهرا او عرضا بناء على ان انقسام الى الجوهر
والعرض هو الموجود الخارجي او بعد تسليم كونه عرضا لا محال يتوهم كون
الحادث هو محله فان قلت الامكان الذاتي كيفية نسبية مكون
فكيف لا يمكن قلت كما فسروه الامكان الذاتي كيفية النسبة
كذلك فسروه بعدم اقتضاء الماهية الوجود والعدم ويكون الماهية
متساوية النسبة صفة للماهية قائمة بها الخ فان كان يمكن
ان يوجد شيئا آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء متى ان يكون شيئا
آخر فيه نظر لان امكان كون الجسم ابيض يقتضي امكان وجود الجسم
لا وجوده بالفعل كما تقرر ان الممكنة تقتضي وجود الموضوع على سبيل الامكان
لا بالفعل لا يقال لو لم يوجد الجسم لم يمكن كونه ابيض اذ على تقدير
الجسم يمتنع كونه ابيض بشرط عدمه لانه في عدم وقت عدمه والمدعي
هو انه في وقت عدم الجسم يمكن ان يكون الجسم ابيض فلا محال
وقد صح الجواب عن السؤال المذكور باختيار كون المراد هو الامكان
الذاتي في قولك انه صفة للماهية الى وجه نفسها قوله قلت
الامكان قد يتعلق بالوجود بالعرض اي وجود الشيء على صفة وقد يعني
فلا شك فيه لقيامه بذلك الشيء الذي هو المحل لمن رشد الحادث
وامكان وجود الشيء على صفة وكذا امكان وجود الشيء بكونه يقتضي
وجود ذلك الموضوع هو الذي هو على ذلك الموضوع لا يصح فان استدل
بالامكان بهذا المنع فقد يتم التدليس سالما عن المنع والسند فقد يتعلق بالوجود
بالذات اي الوجود في نفسه كامكان وجود البياض مثلا في نفسه
وان كان متعلقا بالبياض لكن امكان وجود البياض في نفسه لا يتصور
الا بامكان وجوده في الجسم اي امكان وجود الجسم على صفة البياض
وامكان كون الجسم ابيض يحقق الجسم اولا وانما الشيء الذي لا علاقة
متميز من المواد ممتنع الموضوعات الحدوث على فصله الخ
فهذا الامكان ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا اعتراض ذلك قلنا

بذلك او لم يكن حادثا لكان الاعراض الباقية بالعقول وراء ذلك
عندهم وفيه تنبيه على تسامح وقعت في تقرير الشرح حيث لم يتعرض
بهذا القسم اصلا الخ وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره او مع غيره
انا لو وجد ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما امتنع قيامه
او به معه فيه مادة تسبق آنفا وسنعرض له في مباحث الحادث
الخ فقد كفى احدهما في البيان قد عرفت ان اخذ الامكان
بالقياس الى الوجود في نفسه فيه خلاف في الاستدلال فالم يوجد لانه
ولهذا الامكان بالقياس الى الوجود لغيره لان الاول صفة
للحادث ولا يقتضي محلا لغيره نعم لانه يقتضي محلا آخر هو مادة الحادث
او موضوعه الشيء والاضافات هذه الاشياء يكون قيد وجوده
اقول لا يخفى على الناظر ان هذا الكلام مع الشارح انما يدل على
ان الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي متحدان ذاتا مختلفان
اعتبارا وليس احدهما موجودا خارجيا والآخر موجودا عقليا كما هو المشهور
وقد صرح بذلك بعض المحققين فتأمل الخ بقي على الاستدلال
ان منع وهو لم لا يجوز ان الحادث اقول قد عرفت ان الاعراض
الذي ذكره اولا وحاصل كلام الشارح جوابا عنه يرجع الى هذا المنع بعد التحرير
او منع احتياجه الى محل غير الممكن اي يوجه به بعد تسليم كونه اما جوهرا
او عرضا ولعل مراده ان المنع الاول لما كان راجعا الى هذا المنع فهذا المنع
كانه ذكر اولا وما ذكره الشارح لا يندفع به اصل المنع بل انما يثبت به احتياج
الامكان الى محل غير الحادث اذ المانع القائل انه اورد عليه ولم يلتفت
الا يرجع اليه المنع ويتحقق حقيقة فلهذا قال بقي على الاستدلال
منع بلفظ البقاء المشعر بانه الذي كان اولا الخ من حيث تعلقه
يستدعي وجوده في الخارج اقول فيه بحث لانه ان اريد تعلقه
بالامر الخارج كونه صفة للامر الموجود في الخارج من حيث هو موجود في الخارج
بان يكون الخارج ظرفا للاتصاف به فلم كيف وهم قد صرحوا بان الامكان

موصوف

من المعقولات الثانية التي العارضة للماهيات في العقل فقط وان اراد ان
موجود خارجي [illegible] وان لم يكن ظرف الاتصاف به هو الخارج
كالوجوب الذاتي والوجوب الخارجي فيكون الامكان من هذا القبيل
فيرد وان اراد ان الامكان معتبر بالقياس الى الوجود الخارجي فذلك
لا يقتضي وجود المتعلق في الخارج كيف ولا فرق انفصاله الى الوجود
الخارجي والجاب اقول انه اراد ان امكان كون الجسم ابيض
يقتضي وجود الجسم اولا اذ لو عدم الجسم لامتنع كونه ابيض كما لا يرد عليه
ما ذكرنا من ان عند عدم الجسم يمكن كونه ابيض بعد ان يشترط العدم
لا يمكن وهذا بعينه ما ذكره صاحب المحاكمات حيث قال وهذا المنع وارد على
الاول ايضا وارد عليه بالشق الاول من الترديد الذي ذكره حيث قال
وهذا المنع مورد على ان الممكن ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث
لو وجد كان موجودا ابدا انه من غير علاقة بينه وبين غيره وذكر فيه قوله
ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه او معه وقد علمت
ان هذا المنع لا يرد على صورة اخذ الامكان مقيسا بالوجود الى الغير منع مع انه
الخ فلا بد ان يحدث بجسم بشرط الى قولك فتلك الحالة المجردة
لا يكون قائمة بالحادث لانه ليس بموجود بعد اقول لقائل
ان يقول كون تلك الحالة امرا موجودا في الخارج ممنوع حتى لا يمكن قيامها
بالحادث فتأمل الخ كما ان الاعدام كالعمى امور اعتبارية لكنها متصفة به
اقول كون الامكان الذاتي من قبيل العمى الذي يقتضي الاتصاف به
وجود الموصوف في الخارج ممنوع وقد صرحوا بانه من المعقولات الثانية
المسلوبة عن الاشياء في الخارج وقد عرفت بالاسم من الكلام فارجع اليه
الخ اذ نظره الى وجود الشيء مطلقا كان امكان وجود
في الخارج وليس بموجود في الخارج فان الامكان وجود العقل مثلا هو امكان
وجوده في الخارج وليس هذا الامكان موجودا في الخارج بل مثلا في الخارج
فليس متعلقه بالشيء الخارجي هو المادة حتى يكون امكان وجوده في الخارج

في الخارج اقول معنى كلام الشارح ان الامكان لا يكون موجودا
في الخارج من جهة تعلقه بالشيء الموجود في الخارج بل الواقع منه انه
امكان به وجوده في الخارج فقوله بل هو امكان وجوده في الخارج اضراب
عن مجموع الكلام اي العلة والمعلول لا عن بعض حتى يكون
داخلا تحت الحيثية المذكورة على حاله الخ من حيث انها
محكوم عليها اي من حيث انها اشياء موجودات في العقل من شانها
ان يحكم عليها بشيء الى قوله اي بهذه الحيثية موجودة في الخارج
لوجود العقل في الخارج اقول حمل كلام الشارح على هذا المعنى
بعيد غاية البعد والحق ان مراده سواء ان الواقع هو ان هذه
الامور من احكام الموجودات الخارجية واحكام الموجودات
ليست موجودة في الخارج بل انما يلزم وجودها من كونها محكوما عليها
بحكم خارجي لو صح الحكم عليها لكن ما نحن فيه ليس بما يقع الحكم الخارجي عليه
حتى يلزم وجودها في الخارج والحاصل ان ثبوت الشيء للشيء انما يقتضي
وجود المحكوم عليه دون المحكوم به والواقع فيما نحن فيه كونها احكاما
للموجودات ومحمولات عليها فلا يلزم وجودها هذا ظاهر كلام الشارح
ومع لا يرد ما اورده بقوله بل هو من سقط الكلام فان الامور
الاعتبارية بانه حيثية تؤخذ الخ ورد اقول انه لا مدخل له في الجواب
فالجواب عنه انه لدفع توهم ربما يتوهم ههنا ويقال انها احكام الموجودات
الخارجية واحكام الوجود الخارجي موجود خارجي فاجاب بمنع الكبرى
دون التسليم لخلط بين المحكوم عليه والمحكوم به واما قوله على ان هذا مشتبه
ركيكة فجوابه ان هذا انما يرد على ما فهم من كلام الشارح وليس مراده ذلك
بل مقصوده رحمه الله ان الامكان انما يقال انه موجود في الخارج من جهة
قيامه بالمحل فان المحل موجود في الخارج وهو قائم به والقائم بالموجود الخارجي
يمكن ان يقال انه موجود خارجي لكن لا بالذات بل بالعرض باعتبار انه
محله موجود فيه ولا منافاة بين نفي كونه موجودا خارجيا كما ذكره اولا

وثبات كونه موجودا كما ذكره آنفا والاول محمول على نفي
وجوده بالذات على ما هو الظاهر اذ الكلام فيه والثاني محمول على اثبات
وجوده بالعرض حتى لا يلزم التناقض وعلى ما ذكر يكون الخارج في كلامه
محمولا على المعنى العام المتناول لما لا يكون الوجود من جهة القيام بالفعل
وما يكون من قبيل القيام به وهو المعنى الظاهر من لفظ الخارج وعلى ما ثمة
ينبغي حمل الخارج على ما لا يكون الوجود من جهة القيام بالفعل فيلزم التحقيق
في لفظ الخارج وقد علمت انه لا منافاة بين كون شيء غير موجود في الخارج
بالذات وموجودا فيه بالعرض فاندفع ما اورده من البحث وما
قررنا نظر وتأمل الشيء يحصل من الفعل وفي ما سبق اجمال
الكلام في دفع قولهم انه يمتنع القول بانه لا يتجدد شيء في المحل
اذ نسبة تلك الارادة القديمة الى جميع الاوقات على السوية
وايضا وجود المعلول مقارنا للعلة التامة التي كاف اذا الكلام في القادر
الاول ان لم يكن واجبا ما لا تترفها الفرق بين ان لم يكن ممتنعا فيجب
ان لا يحصل الفعل بعدها والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل بالضرورة
والاتفاق بل اللازم ان يحصل دائما وهو الحق حتى لا يتخلف المعلول
عن العلة التامة اذ الكلام في القادر الاول اذ لا يحصل ابدا وهذا باطل
لان وجود المعلول عند العلة التامة ان لم يكن واجبا فلا اقل من ان لا يكون
ممتنعا ثم انهم اعترفوا بشيء يلزم عليهم القول بتجدد اي غير الفعل
فان بعضهم قال بتحقق المصلحة في هذا الزمان الذي حدث الفعل فيه
وهو قول بتجدد المصلحة وبعضهم قالوا بتجدد الامكان فهم لا تحاشوا
من القول بتجدد شيء غير الفعل فان قلت في المصلحة والامكان
اعتباريان فلا يلزم تجدد شيء موجود في الخارج وهو الذي احترزوا عنه
قلت لا فرق بين الامور الخارجية والامور المرتبة التي قبلها الواقعة
في نفس الامر في جريان براهين السلف فيها وقد علمت ان المصلحة
والامكان امور متحققة في الواقع ثم يرد على القائل بالمصلحة انه قدم

قدم بطلان وجود الممكن على سبيل الاولوية من دون الوجوب على الفاعل
الا ان يقال المراد بالامتناع اما الامتناع الذاتي فيلزم الانقلاب لان الحدوث
واما الامتناع الغيري فلا يكون ذلك واجب الوجود لانه مقتضى لذلك بنفسه
وايضا هو باق فكيف يزول الامتناع الذي كان مع قبله فلا بد من مزيله من قبله
الغير فيه فلم يكن الواجب علة تامة له ويلزم تجدد عدم ذلك المانع
فتأمل واعلم ان الشارح ... هذا المذهب في التجديد وقال ان مقتضى
الحدوث لوقته او في وقت فيض ولا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي
يطلبونها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم والا لوجوده
الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين الاجزاء الوهمية الازلية والتوهم
فطلب الترجيح من بينها غير معقول اقول فيه نظر لانه يمكن طلب
ترجيح وقوعه مقارنا للزمان على وقوعه قبله او ترجيح وقوعه بعد الواجب
على وقوعه معه وما قيل عليه من انه يمكن طلب الترجيح فيما بين الاجزاء
التي حدثت فيه مردود بان الزمان لا يتحقق له الا مع العالم لانه مقدار الحركة
التي لا تحصل الا للجسم وبقي العلة المستقلة يكفي للترجيح والوقوع
ما ذكره لصح ان يطلب رجحان وقوع حركة القلم مع حركة اليد على وقوعه بعده
بان يقال لم اقتضى حدوث حركة القلم بوقت حركة اليد ولا يحصل بعده
فان قلت العلة متحققة قبل الوقت فالترجيح بلا مرجح لازم على اي حال
قلت ما ذكرت راجع الى سلب الترجيح بين الاجزاء الوهمية على ان
... يمكن طلب الترجيح بين الوقوع مقارنا للواجب على وقوعه بعده وذلك
ما ذكرنا بعينه فان قلت العلة قبل حدوث الوقت فلعلها لم تكن مستقلة
قلت يجيء بينهم بيان الجواب لان الكلام على فرض ان الواجب
علة تامة للزمان فان قلت يرد على هذا الجواب ايضا لان للمستدل
ان ينقل الكلام الى نفس الوقت الحادث بان حدوثه لو تحقق
بهذا الجزء الوهمي من الزمان فالمطلوب انه يندفع بما ذكر انه طلب الترجيح
بين الاجزاء الوهمية المحققة الشيء فهذا عرض ضعيف

وجه الضعف ان فاعل المختار لا يجب تقدم سنوته ومعنده بالزمان
على معلوله بل يكفي عندك التقدم بالذات على ان الاختيار عند الحكماء
ليس بالمعنى الذي عند المتكلمين والتقدم الزماني تابع للقصد والارادة
ولو سلم فنفس الاختيار ان قلت انما يكون في الاختيار بالمعنى الذي ذكره
لا بالمعنى الذي عند الحكماء بل نقول بعدم القصد والارادة بالزمان على العقل
كما في افعالنا من جهة نقصاننا ونقصنا في الفعل واما بغيره فالواجب تعالى
منزه عنه لا نقدر انه واجب في ذاته وفعله الشيء والمطالب التي
كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا في وقت اقول فيه بحث لان زيادة
الغير المتناهي على الغير المتناهي الآخر في الجانب الغير المتناهي بعد
سورها كانت اعداد موجودة في وقت والعدد وان كانت موجودة
على سبيل التعاقب اذ كانت مرتبة وضعا وطبعا اذ يطلق بعد
تطبيق الجملتين انقطاع الناقص وتناهيه ويلزم منه تناهي الزايد
لانها زايدة على الناقصة بعدد متناهي فالحق في الجواب ما ذكرنا سابقا
ان زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي انما يكون محالا اذا كان
في جانب الغير المتناهي وههنا ليس كذلك والجواب ان برهان
التطبيق لا يجري عند الشيخ وسائر الحكماء في صورة التعاقب لان
التطبيق لا يتصور بحسب وجودهما في الخارج لانها ليست موجودة
في الخارج مجتمعة والتطبيق انما تقتضي اجتماع المتطابقين ولا بحسب الوجود
الذهني على التفصيل لامتناع ملاحظة الذهن امورا غير متناهية
بالتفصيل واما الوجود على سبيل الاجمال فلا يكفي للتطبيق حيث
وهو تطبيق كل واحد بازاء نظيره من الآخر اذ لا تحقق في مرتبة
واول وثان وثالث اذ لا امتياز في الوجود الذهني الاجمالي الذي
وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على الانقضاء ما لا نهاية له كمل
غلط الاستدلال على عدم الفرق بين انقضاء ما لا نهاية في الزمان
المتناهي وانقضائه في الزمان الغير المتناهي فان المتكلمين قالوا اولا الحوادث

الحوادث فلهذا حكموا بامتناع الانقضاء اذ ح يكون الانقضاء في الزمان
المتناهي اقول والاظهر كما تراه اشارة انهم لم يفرقوا بين
الانقضاء في الجانب الغير المتناهي والانقضاء في الجانب المتناهي
كما ان بناء الدليل الثالث على عدم الفرق بين الازدياد في الجانب
الغير المتناهي والازدياد في الجانب المتناهي الخ بل هو جمع
الشيء المنافي من استعارة اقول قول الشارح بعد ذلك
الوقت الى بعد الوقت الذي فرض انه لم يوجد فيه حادث اصلا يتحقق
بحسب المعنى بكل من الانقضائين لان مآل الفرقتين واحد وقد لم يكن
راجعا الى الشق الثاني والله اعلم بالصواب الخ
لا تبيين في النمط السابق وقد تكلم الشيخ في اول النمط الخامس فيدفع
اعتراض الامام حيث قال لم يذهبوا ونقض الى انه تعالى ليس بقادر مختار
بل هو وان الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته اقول
لعله رحمه اكتفى بما ذكره في الاول ولم يتعرض لهذا الكلام من الامام في هذا الموضع
الخ فلا يكون القول المركب من المعرف والموف قضية
اقول في هذا التعريف نظر والتحقيق انه لا شك ان الحاد حيث
انه حاد مفسر وليس بمصدق وبهذا لا ينفع التعريف لكن هذا الحكيم
والمصنف انما يحصل بشرط الموف وحمله على المعرف ولهذا قيل معرف الشيخ
ما يقال عليه لافادة تصوره ومن المعلوم انه لا يتصور الحمل بدون القضية
فالمركب من الموف والموف قضية نعم القضية والتصديق المتحقق
بها ليست مقصودة بالذات بل كانت وسيلة للتصوير وقول الشيخ
حيث قال فان الحد محمول على المحدود لكن يصير موضوعه قريبا من فهم الجمهور
ويجعل ذلك مقدمة خطابية ربما يؤيد ما ذكرنا ثم لو نزلنا عن هذا المقام
فنقول الشيخ صحيح في التركيب الخبري ولا يحصل التوصيفي فيكون قضية
لا محالة الشيخ وان كان يريد بالقول شيئا آخر فلا بد من افادة
تصوره اقول الحق في الجواب ان تغاير الفقر والتعين قد يعتبر

ان مقيدا الى الاضافات المحضة وراى الكل والا كان المراد بها في بحثهم
ليس مع اعتبار مغايب الى احدهما بين المراد بها بان المعنى انما يراد به للفظ
في الاصطلاح كذا والحاج في شيء من تلك الامور الثلاث الى خارج
هو المراد من الفقر والمراد من لفظ الغني يحتمل ان يكون غير هذا المعنى
بحسب المفهوم وكذا المراد بلفظ الفقر فيكون الحمل مفيدا اذ مثل هذا في
سائر التعاريف اللفظية الاصطلاحية هذا وان حمل التعريف على اللفظي
كما هو الظاهر وان حمل على الحقيقي فالفرق بالاجمال والتفصيل على ما هو المشهور
يكفي لفائدة الحمل وصرح بعض المحققين بانه قد يكون نظرا واصله الشيء
لان الموضوع هو الفقر المقيد والمحمول هو الفقر المطلق في اقول
في هذا الجواب بحث اذ لو كان حمل الحد وعلى المحدود غير مفيد لما فيه
على اتحادهما كذلك حمل هو المطلق على المقيد غير مفيد مثلا
اذ قيل الحيوان الناطق حيوان لم يكن لهذا الكلام فائدة ولو قيل
ان حمل الكلام على نفسه غير متصور اذ الحمل يقتضي التغاير لكان
هذا الجواب مفيدا قوله والحاصل ان الشيء ان ادعى عدم فائدة الحمل
ان يكون بديهيا ... وكما ان حمل الشيء على نفسه كذلك حمل الحد
على ما هو خلاف ويكون وجهه بالعناية الخ ليست على ترتيب الطبيعي
هذا تعجب توجيهه حيث حمل الجواب الاول على ان قضية والثاني التفصيلي
واما اذا حمل على التفصيل الاجمالي كما هو الظاهر من قول الشارح كلام في الاجمال
تقتضي ان يكون كل قضية في ملاحظة خلاف الترتيب بل من تبة الاجمال
بنقض تقديمه على التفصيل الخ لكن المقام البرهاني يجب الاستدلال
الخطابية فيه اقول هذا انما يتوجه على التوجيه الذي ذكره حيث
جعل قول الشارح فلا يلزم ذلك الخ فلو لم يكن في جزء القضية
فائدة لم يكن في تعريف الغني ايضا فائدة لانه ان لم يتحقق المغايرة
فلا يصح التعريف لانه تعريف الشيء بنفسه وان تحقق المغايرة
كان الحمل ايضا مفيدا اقول هذا الجواب انما يتجه على ما نقله

على ما نقله الشارح كلام الامام واما على ما نقله صاحب المحاكمات فلا
يتم اذ مغايرته بالاجمال والتفصيل يكفي للتعريف ولا يكفي للاستدلال
المتقدم في مقامات البرهانية وان يكفي الاستدلال في المقام الخطابي
على ما تقرر في البرهان ثم لا يخفى ان للامام ان يقول هذا التعريف
الذي ذكرته انما نقلته من الشيخ وليس دليلا على انا لم ارض
بما التزم ثم ارض بالالتزام ايضا واما هذا ان كان كذلك لم يرد
الامام على ان قوله ايضا فالاولى يمنع ... فان قيل كان ما هو
في نفسه حاصلا في اقول فيه بحث لانه ان اريد ان من يفعل الفعل
لانه حسن كان يحصل له من فعل الحسن صفة حسنة حقيقية كما يدل عليه
قوله ويظهر من ذلك ان باقي الصفتين قد يستفيد ما ذلك الشيء
من فعله فذلك ممنوع لم يكن عبث الا كون فعله حسنا فلم يكن الحسن
كان صفة لفعله بالذات وكان وصفا للفاعل بالعرض على طريق وصف الشيء
بحال متعلقه وان اريد ان من الفعل متصف بالحسن فاللازم افتقاره
في تحقيق حسن فعله الى ان يفعل حتى يتصف الفعل بصفة الحسن وذلك
للشيء الفعل على ما فسره فان قلت نختار الاول ونقول لا شك
ان من يفعل فعلا حسنا صار متصفا بانه مستحق المدح والاستحقاقية
المدح صفة كمال حقيقي له قلت استحقاق المدح لا نسلم انه صفة حقيقية
بل هو صفة عارضة للشيء بالقياس الى المدح فان قلت يلزم كون الباري
... مستحق مدح ما فاتنا من جهة فعله هذا ثم صار مستحقا قلت لا نسلم ... فيه
لان هذا بعض من حدوثه الذي كان الباقي حدوثه ولم يكن الفاعل بسببه
مستحقا للمدح بل تركه في ذلك الوقت مستحق المدح والاستحقاق
كان صفة اضافية لا محذور في حدوثه وحصوله بعد ما لم يكن ثم من قال
بان الافعال متصف بالحسن والقبح العقليين يلزم عليه الاستكمال
الواجب تعالى بفعله الحسن بناء على ان حسن الفعل صار سببا لصفة كمال
على ما عرفت انه مقدمة مبني عليها الدليل المذكور سواء كان الفعل معللا

بغاية بهم لا فاعلها الذين يستدلون بهذا الدليل ليس لهم ان يقولوا
بالحسن والقبح العقلي ولا يلزم عليهم الاشكال على ان ما في كلامه
صاحب الكمالات رد على الامام ان الحكماء قالوا بالحسن والقبح العقلي
لو ورد هذا الاشكال عليهم وستسمع فيما نقله هناك ان شاء الله تعالى
ثم قوله المتفضل ان قيل انه لم يكن الواجب فاعلا بالاختيار والارادة
شانه عن ذلك على ما نقله الامام من كلام الحكماء فهذا القول اي نفي الغاية
والغرض عن فعله تعالى وبه لم يكن الحق سواه وان قيل بكونه فاعلا بالاختيار
على ما هو الحق فلانه الشرح من كلامهم ويدل عليه قول الشيخ ابو نصر
في تعليقاته حيث قال واجب الوجود عالم بكله قدرته كله ارادته
كله وما اشتهر ايضا فيهم انهم قالوا بانه تعالى فاعل بالاختيار لكن بمعنى
ان شاء الله فعل وان لم يشأ لم يفعل فان لم يقولوا بالحسن والقبح العقلي
يمكن ايضا القول بنفي الغرض عن فعله تعالى على اختياره الا انه حيرة
وان قيل بها فلا يجتمع هذا مع القول بهذا الدليل حيث افاده فيه
ان الفاعل بسبب الفعل الحسن يتصف بصفة حقيقية كمالية ثم مع قطع النظر
عن هذه المرتبة نقول لا يجتمع مع القول بنفي الغاية والغرض عنه
وذلك لان من كان فاعلا بالاختيار وكان بحيث اذا فعل شيئا
كان يمدح عقلا في نفس الامر واذا ترك كان يذم فكان عاملا
بها بين النقيضين فلا اتصاف ان فعله كان معللا بغرض يحصل المدح
ودفع الذم والا لكان سفها ولهذا قال المعتزلة الذين يقولون بالحسن العقلي
واثبتوا لفعله تعالى غاية وغرضا قال الخ الا ان المبدأ
الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله قوله
والاولى ان العلة لما كانت علة لفاعلية الفاعل سواء كان العلة من حيث
الوجود او من حيث الماهية ولما كان الواجب تعالى لا يكون علة فاعلية
معلولة لكان فاعلا لفاعلية وايضا بالقياس الى معلوله لانه تام العلية
فلم يحتج فاعليته الى امر خارج عن ذاته فذاته باعتبار انه مؤثر فاعل

مؤثر فاعل لفعله وباعتبار انه علة لفاعليته كانت علة غائية له
واما المبدأ تعالى كما يفعل الاول فغاية فعله هو المبدأ له
والحق من حيث انه تفعل بعوض له فيه فالغاية في الحقيقة لتشبهه
به انه بان يحدث ذلك حتى يلزم كونه بالقوة بل بان لا يوجد
وجوده الا اولى واما ما ذكره فبعيد لانه جعل الواجب بحاله العقلي باعتبار
انه فاعل لذاته فذاته غاية لفعله الخ اما بالاولى فقط
واما المعنى الثالث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح
ورذائلها مقتضية للذم والشارح سيصرح بهذا حيث تفسير الحسن
قوله الحسن والقبح العقلي لمعان احدها صفة الصفة وهو كونه
صفة كمال وصفة نقص ثانيها صفة للفعل وهو موافقة الغرض وعدمه
بالمصلحة ومخالفته ثالثها صفة للفعل بغيره هو كون فاعله مستحقا للمدح
او الذم والاخلاق من قبيل الصفات دون الافعال فلا يتصف
بالحسن والقبح بهذا المعنى الذي هو صفة للافعال واما المعنى الاول
فهو صفة بالاوصاف وفي الكلام الافعالي وهنا انه في الكلام فيه
بل الكلام انما هو في المعنى الثالث وايضا ان المعنى اللغوي الذي
ذكره الشارح يرجع الى هذا المعنى فمراد الشارح على الامام يرجع الى
ان المعنى اللغوي ولا شك انه عقلي وهو المراد فلا اشكال فلو قال الخ
الثالث عقلي صفة للفعل وهو المراد كان راجعا الى ما ذكره الشارح
وليس كلاما آخر على الامام ويعلم ان القول بالحسن العقلي
بهذا المعنى لا يوجب الاشكال في الاستدلال لان المراد موافقة مصلحة
الفاعل دون الفاعل الا من غيره والنظر كما نقله الامام انهم يقولون بالحسن
بهذا المعنى ويرد الاشكال عليهم في الاستدلال على نفي الغرض عن فعله تعالى يتعلق به لانه يلزم
الاشكال بناء على انه يحصل له في فعله حسن وهو صفة حقيقية له والفعل
غرضا له وافتقاره الى غيره في كمال له واما كونها للاخلاق فاخص فذلك يحتاج
الى المعنى الاول وذلك المراد بالقسم الثاني كونها صفة كمال واما انه يقتضي المدح

الموصوف فكون موصوفه ممّا ليس هو الشيء الثالث لان الشيء الثالث منفرد
فالحاصل انّهم قالوا بان الصفات تقتضي مدح الموصوف ولا يلزم على هذا اشكال بل
ومنها من قالوا بان الافعال يتصف الجسم بمعنى استحقاق فاعله المدح
يوم عليهم انه تعالى يفعل الحسن مع انه كمال لا يلين بنفسه واما كلام المشائية ملاحظ
عليه ان هذا المعنى الذي فسرته يتحقق عند الشيخ وسائر الحكماء بل انه
في الحسن والقبيح كلام الشيخ نقلاً عن المتكلمين بهذا المعنى فانه قال
واعلم ان ورق ليس بالوجوب الحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن
وذلك لا من المعاني التي للشيخ من عندهم بل بما الشعر بجوّزه فهم الاعلى بل السوق
الخ وفيه نظر لان نقول شنيع فاده الدوران بالقياس
الى القوة في آخوف قد ذكر الشيخ في جواب السؤال الاول
الذي ذكره لافادة ما حصولها ينبغي ان يستفيد من الجزء الذات لان الحاصل منه
بالذات هو الحركة الطبيعية وهي استفادة كما انه بنفسه لا الانفصال كال
غيره وانما وقع في درس ابن سينا انه قال في جواب السؤال الثاني
وهكذا حال سائر القوى الطبيعية فانها لا تفعل حركة بافعالها شيئان
وذلك الفعل كماله بالذات واما انه كمال الغير فهو بالعرض كالفاعل
طبيعي لا يفعل الجزء شيئا الا بالعرض وقد شرحه صاحب المحاكمات
بقوله كان مقتضى ما قاله ان طبيعة الدواء كطبيعة الحجر لا تفعل
ما صدرت الكيفية التي تتصف به انه كماله واما انه كمال الغيره فلان
ما ينبغي له انه وتيه هو بالعرض لا بالذات والدليل عليه اذا اورد العليل
على مزاج حار اوجدت كيفية بل هي كيفية اخذت مزاج بارد وحيوان كذلك
الكيفية قد ينبغي المزاج الثاني دون الاول فلم منه
ان كونه قد ينبغي بهذا المزاج ليس من طبيعة الدواء هذا اتفاق
فهذا جواب السؤال الاول واما ما ذكره بقوله على ان المراد
بالذات ان كان بلا واسطة فجوابه ان كلام الشيخ هو الحق فانه لم
يدل عليه فصل بيان الغاية مبني على نقل الشيخ في كتبه من الحكماء

من ان الحكماء المحققين ذهبوا الى انه تعالى مؤثر قريب في الجميع
وانه لا يفيض الوجود الا منه والباقي بمنزلة الآلات والشرائط في تهيئة
هناك ان شارح تشتمل ان كلامه مبني على هذا المذهب وما ذكر الكلام في
ان المراد من العلة بالذات الفاعل القريب سواء كان هناك آلة
وشرط ام لا وتخصيص بالذات لا استعمل مقابلاً لمن يريد مثل الاول
والاقرب فاعل قريب للجميع واما ما ذكره من انه فاعل لا صدرت الكيفية
الملائمة من حيث انها ملائمة وينبغي المزاج بل انه فاعل بنفسه لذلك الكيفية
واما فاعل تلك الحالة فلعله سواء الطبيب الحاذق بل الواهب
هذا ويرد على تقديره انه يدل على ان العلة البعيدة للشيء تفيده بالحقيقة
لا بالعرض حيث قال وان كان المراد انه يفيده بالحقيقة لا بالعرض
سواء كان بلا واسطة او بواسطة باختلال الاعضاء حيث جعله علة
علة بالحقيقة في ان اختلال الاعضاء موجب للانطفاء وان الانطفاء
موجب للموت فاختلال الاعضاء موجب لموجب الموت وذلك ما ظهر
البطلان لان اثر العلة البعيدة لا يصل اليه الا بما هو المشهور الشيء
كما ان من عرف البار وما تختلف الشيء عن قوله ذكر في ذلك الشيخ
تقسيم الى بالذات وما بالعرض باعتبار موضوعاتها مثل المتحرك
بالذات ما يكون موضوعا للحركة لذاته اي حقيقة لا بالعرض لان الحركة
وصف لمادته والمتحرك بالعرض ما يكون له علاقة بما هو موضوع
حقيقي للحركة فبادر مع قطع النظر عن انتسابها الى موضوع في
لا يتصف بكونها بالذات او بالعرض والحاصل ان الموجود من الحركة
في تحرك السفينة لان شخصا جالسا بالسفينة الا انه لا سبب
السفينة لا سبب بالذات بل يعني ان السفينة لذاتها متصفة بها
وان نسبت الى الجالس فهي الان بالعرض بمعنى ان جالسها
متحرك بالعرض ولم يتحقق حركة اخرى قائمة بالجالس حتى حركة بالذات
بل انما يتحقق له امر اعتباري من جهة ان كونه في سفينة تحركت

ويظهر عند هذا وما ذكره من انفطار انه محل افادته ما ينبغي في كلام الشيخ
على النهار الذي ينبغي ان يستفيد حتى يرجع الكلام ويطابق نظيره
وان الافادة يمكن انتسابها الى ما هو فاعلها حقيقة والى ما هو فاعلها
بالعرض وليس مثل برودة بل مثل التبريد التي تجري فيه بالذات
وبالعرض فتأمل قال ما لا ترك الحسن لا يجب ان يكون قبيحا
اقول فيه نظر ظاهر لانه لما كان القبح في موضوع القوة
المساعد احد الامرين بما قبح الترك او عدم حسن الترك فعدم
استلزامه ترك الحسن مخصوص قبح الترك لا يدل على التلازم
لجواز استلزامه لاحد الامرين وهو القدر المشترك بل الحق
ذلك لان ترك الحسن مستلزم لعدم حسن الترك لانه
لو ترك الحسن لم يكن لهذا الترك حسن فكان مستلزما لاحد الامرين
وينبغي ان يحمل قوله وما لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا
على انه اراد بفعله تركه اي فعل تركه ما لا يحسن تركه ليستقيم الكلام
الشيخ وان تمثل الانتظام ففي الكل في علمه السابق اقول
هذا الكلام على طبق كلام الشارح مبني على ان علم الواجب بالممكنات
ليس بحضورها بعينها بل بارتسام صورها في ذاته تعالى او في مجرد على التحقيق
في نمط التجريد اذ يبتني علم الحضوري على وجود المعلوم وحضوره عنده
حضور وكذا يشعر بما نقله الشيخ ان كان الحكماء المحققين ذهبوا
الى ان مقتضى الوجود في العالم هو الله تعالى وان الفعل هو ما عداه من
الآلات والشرائط فان قلت العلم تابع للمعلوم على ما هو المشهور
يكون زيد موجودا في الوقت الفلاني انما هو لان زيدا موجود في ذلك الوقت
لا بالعكس فلو كان كونه فيه تابعا لزم الدور قلت تبعية العلم للمعلوم كونه
ويعتبر مطابقته له لا انه معلول له متأخر عنه في الوجود كيف والعلم
قد يكون متقدما على معلومه زمانا والمتقدم زمانا لا يكون معلولا
فان قيل لو كان علم الواجب علة لحدوث الحادث ومن جملتها

ومن جملتها افعال العباد فظاهر انه علة مستلزمة فيلزم الايجاب
ويشكل الامر بالثواب والعقاب قلت علم الواجب علة لحدوث
الحوادث المستندة اليه وافعال العباد عند الشيخ مستندة اليهم
لا اليه تعالى وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في نمط التجريد
الشيخ لا يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاؤها بالغير لجواز ان يقتضي الجسم
السكون بالطبع اقول الطبع اذا اقتضى سكونا فانما يقتضي
سكونا في موضع معين ووضع معين لان كل جسم اذا خلي وطبعه
لا بد له من سكون معين في وضع طبيعي فاذا اخرجه القاسر عن ذلك الموضع
او غيره من ذلك الوضع كان يتحرك اليه طبعا لو لم يكن هناك قاسر
فيكون فيه مبدأ ميل طبعي وقد عرفت امتناعه وزوال القاسر
وان كان ممتنعا في نفسه فلا شك في جوازه نظرا الى ذات الجسم
الفلكي فيلزم جواز الحركة الوضعية الطبعية وقد ثبت امتناعه
قال هف الشيخ فمراده اما ان يكون جزئيا او كليا اي جزئيا
فقط فلانا في ما سيجيء من اثبات المراد الجزئي ايضا والاظهر
ان يقول فهكذا فمراده اما ان يكون كليا او لا يكون كليا اصلا
والقاطع بالذكر الشارح لم لا يجوز ان يحصل ويبطل اقول لا يخفى
على المنصف انه يجوز زوال الطلب الفاسد فينقطع الحركة مدة ما حافظا
للزمان وايضا فيجوز في المطلوب في الازمنة الغير المتناهية الازلية
كيف لا والحوادث العنصرية في سببه الشيخ لكنه منقوض بالمراد
الكلي اقول دفع البعض بوجهين احدهما ان الجزئي اذا حصل
فاذا تحرك بعد ذلك لا يلزم ذلك وذلك لان تحصيل الكلي
لما كان متعددا تعدد بحصص جزئياته فتحصيل كل جزئي يكون تحصيلا
لذلك الكلي فتأمل وثانيهما انه لا يمكن ان يقال الظاهر في صورته
ان يكون مراده كليا هو حصول الكلي في ضمن الجزئيات الغير المتناهية
ولا يمكن ان يقال لعل الظاهر في صورته ان يكون مراده جزئيا مجموع الجزئيات

المطلب المهم

والغيرالمتناهية اذ لا شك انه جرى ذلك لان ادراك الامور
والغيرالمتناهية على نحو التعقل يكفي بان يكون هناك مفهوم كلي يجعلها
الة الى ملاحظة تلك الجزئيات وربما يجعل الجزئيات الغيرالمتناهية
معانيها كوجوده ثابتا في الخارج لا يقال لعل تلك الجزئيات
صارت محدودة على سبيل التعاقب من ازمنة الغيرالمتناهية
لانا نقول فح لم يكن المراد مجموع تلك الجزئيات بل ح كان المراد
جزئيا واحدا فاذا حصل زاد جزئيا آخر وهكذا وهذا بحث آخر
ذكره في البحث حيث قال وانما يكون لذلك لو لم استعد بواسطة
مثل ذلك المراد الجزئي جزئي وهلم جرا الى غير النهاية
الثالث ان المباشر لتحريك السماء لا بد ان يكون متعلقا به الا ان
مباينا للسماء منفصلا عنها لانت حركتها قسرية لا ارادية في
المباشر لتحريك السماء هو النفس المنطبعة فيها وان الجوهر
المجرد عن مادته التي يتكمل بها نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك
وعلى هذا نظائر في الحقيقة كما ذهب اليه الشيخ
والارادة المنبعثة عن الارادة كلية يتصور بها في اقول
هذا التقييد لدفع شبهة ربما توهم وهي ان الارادة الجزئية
لما كانت جسمانية يجوز ان يكون نحو محالة نيابة على
فاجاب بان الارادة المعينة الجزئية تحصل من الارادة الكلية التي
للجوهر المجرد عن الغواشي المادية لا يكون نحو محال نباعه عن ظن
تناهيت من سؤال مستعد ادفا في املاك دفع هذه
وبعضها اقول دفع لاعتراض الاول وهو قوله لم لا يجوز ان يكون
مراد الفلك محسوسا بان يقال لما كان حركة الفلك ارادية فمراد
لا بد ان يكون معشوقا فح اما ان يكون حركته لنيل ذاته او صفاته
او شبهه والاولان باطلان فتعين ان يكون لنيل شبهه ولما
حركة الفلك ازلية ابدية فلا بد من ان يكون ذلك المعشوق الذي

الذي يطلب بالحركة التشبه به والكمالات غيرمتناهية ولا يكون ذلك
امرا محسوسا او متعلق له بنفس فلا بد ان يكون عقلا فهذا الطريق
يمكن اثبات المطلوب بدون الاستعانة بالمقدمات التي ذكرت
في الدليل لابطال كونه محسوسا كمن هذا جواب بتحرير ادبين نعم يمكن ان يقال
طلب المحسوس اما بحسب من جهة الذات او من حيث الاحوال
ويكون منشاؤه قوة شوقية شهوية اما الدفع لذلك منشاؤه القوة
الغضبية والحاصل ان طلب المحسوس اما يكون بوجوده مرادا او لكون
عدمه مرادا وما ذكر من المعرفة وغيرها من قبيل الاول لان معرفة
المحسوس التشبه به ما نشبه من القوة الشوقية الشهوية فان قلت
فرفع قوله ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غيرمتناهية بحسب
المحسوسات الغيرالمتناهية ان القول الجسمانية لا تقوى على تحريكات
غيرمتناهية وسيجيء ان المحسوسات متناهية لجريان برهان التطبيق
فيها لتحقق الترتب بينها من جهة الترتيب بين الحركات المتوجهة
اليها قلت القوة الجسمانية آلة وواسطة في الحركة لا محركة
والدليل انما قام على الثاني دون الاول واما المحسوسات
فيمكن ان يكون حصولها على سبيل التعاقب نعم يمكن ان يقال ذلك المحسوس
المتشبه به ان كان فلكيا آخر لكان متحركا وينقل الكلام اليه ويتسلسل
وان كان من العنصريات لزم استكمال العالي بالسافل وكذا يمكن
دفع قوله لعل من الجائز ان يكون ارتقاؤه فيها على التعاقب مثل ما مر انفا
وهو ان ذلك المشبه الذي كان متصفا بصفات كمال غيرمتناهية
متعاقبة ان كان فلكيا ننقل الكلام اليه ولا يجوز ان يكون جسما
عنصريا اذ ما يحل فيه والا لزم استكمال العالي بالسافل وكذا لا يجوز
ان يكون نفسا غير فلكي اذ لا يكون لغيرها كمالات غيرمتناهية
لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب وكذا يمكن دفع قوله
يجوز ان يكون هو المبدا الاول بان الحركات المختلفة بالنوع لا يكون

بالنسبة الى امر واحد غاية الامر ان تلك الحركات مع هذا التقدير
تختلف قوة وضعفا ولكن يكون متشابهة لا مختلفة فقال
ان اريد به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة
الفلكية الخاصة اقول الجواب عنه ان اجزاء الافلاك
يتعين بعضها للقطبية ويكون ساكنا وبعضها يتعين لكونه منطقة متحركة
حركة سريعة وما هو اقرب الى المنطقة يكون حركته سريعا بالنسبة
الى ما هو اقرب الى القطبين فهذا الاختلاف لا يمكن استنادها
الى الطبيعة الكلية الواحدة لان طبيعة الجميع وهيولاه واحد
فلا بد من استنادها الى الاغراض والتشبه بمعشوقه نعم يمكن
ان يقال الموجود ههنا ليس الا متحركا واحدا وهو جرم الفلك وحركته
واحدة غاية ما في الباب كثرة الحركات للاجزاء واختلاف احوالها من السكون
والحركة والسرعة والبطء انما هو بحسب الوضع والاعتبار غاية
الامر انه اعتباري يتحقق في نفس الامر بناء على ان له منشأ
انتزاع في الخارج وكان وجود تلك الاجزاء بالفعل انما هو بحسب الوضع
فلذلك تلك الاحوال وكان وجود الاجزاء مستندا الى علل
واسباب خارجة عن الطبيعة والهيولى فكذا اختلاف احوالها ويمكن ان يقال
اختلاف تلك الاحوال مستند الى التشخصات الوهمية لتلك
الاجزاء بل حال كل تشخصها وتعينها الوهمي بنفس تلك الاحوال
مع سلناه لكن لا نسلم ان اختلاف الحركات النفسية للافلاك
بواسطة اختلاف الاغراض لم لا يجوز ان يكون بسبب اختلافها في القوة
والضعف الاول لو كان بسببه اختلاف النفوس في القوة والضعف
لزم تشابه الحركات وعدم اختلافها الا في القوة والضعف
لا اختلاف التشبهات بها كما عرفه الشيخ حيث قال والشيخ ابطل ذلك
بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب فتورا
فان الواجب ضعف التشبه عن التشبه التام لا مخالفته
الشئ

الشئ ذلك لان كل قصد يكون لاجل المقصود فهو يكون انقص
وجودا من المقصود واراد ان كل قاصد من حيث انه قاصد يكون
انقص وجودا من مقصوده ان لم يحصل مقصوده منه لان كل ما
هو من اجله اي من اجل القصد فيه والغرض منه شيء آخر فهو اتم وجودا
من الآخر القاصد من حيث القصد ولا يجوز ان يستفاد الوجود
الاكمل من الانقص بان يكون الاكمل مستكملا بالانقص وانما
وجهنا هذا الكلام بهذا الوجه اذ لو حملناه على ظاهره يرد عليه انه لزم
ان لا يحصل شيء بالقصد فيلزم نفي الفاعل المختار [illegible] اذ الدليل جار فيه
بعينه قال هذا نقض وان سماه الامام معارضة حمل كلام القوم
على انه نقض اجمالي ولهذا اورد عليه النقض حيث قال
ان منع مانع ولا يخفى عليك ان ما نقله الشيخ عن سؤال القوم
مجرد دعوى بلا دليل فلا يرد عليه نقض الدليل اصلا ولا المعارضة
الاصطلاحية نعم يمكن حمله على المعارضة التقديرية ان فسر كلام الشيخ
معارضة او استدلالا كما هو شأن نقل كلام الامام مبني عليه ويرد عليهما
ان ما ذكره منع ومناقضة على الدليل الذي ذكره الشيخ على اثبات
كثرة العقول على ما صرح به قول الشارح ليس مراد الشيخ
كون السكون على الفلك مع تسليم ما ذهب حيث حمل كلام الشيخ على انه
اذا جوزتم كون خصوص الحركة لاجل نفع السافل فيجوز ان يكون اصل الحركة
لاجله مع انكم لا تجوزونه الخ وانت تعرف ان قوله ليس
مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك اقول دفع الشيخ اولا
كلام سؤال القوم بانه اذا جوزوا كون خصوصية الحركة لاجل نفع السافل
ولم يجوزوا كون العالي مستكملا بالسافل فليجوزوا كون اصل الحركة
لاجل نفع السافل بان لان الحركة والسكون بالنسبة الى حصول الغرض
والاستكمال كالاته متساويان واختياره الحركة لاجل نفع السافل اعترض
عليه الامام بان الحركة والسكون ليسا متساويين بالنسبة الى غرضه

بناء على ما مرّ ان عرض النسبة بالفعل يستخرج الاوضاع وذلك انما يحصل
بالحركة دون السكون واجاب عنه الشارح المحقق رح بان من قال
ان الحركة والسكون متنافيان بالنسبة الى عرضية الفلك
وجوّز السكون على الفلك بالنسبة الى عرضه في اصل الحركة لم
كون عرضه النسبة المذكور الذي لا يحصل الا بالحركة وذلك
لان اثبات كون عرض الفلك النسبة المذكورة مبني على اصل فاسد
هؤلاء في التجويز المذكور وهو كون الكل لا يكون مستكملا بالفعل
فبعد فوت هذا الاصل والتجويز المذكور لا يلزمهم كون عرض الفلك
النسبة الذي لا يحصل الا بالحركة فصار حاصل كلامه رحمه الله تعالى
انه ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك اللازم من الحكم
بالتسوية بين الحركة والسكون بالنسبة الى عرض الفلك في اصل
الحركة مع تسليم انه يطلب النسبة بل ذلك انما يلزم منهم بناء على اصل
قد قالوه في التجويز المذكور فالحكم في التسوية والتجويز اللازم منه
على تقدير عدم تسليم النسبة لا في نفس الامر والتسوية المذكورة
امر مقدر لازم من تجويزكم لا واقع ثم بعد الفراغ عن توجيه رد الشيخ
عليهم المبني على ذهولهم عن الاصل المذكور قال فلا بد من العدول
الاصل المذكور والتسبب له بقوله والعلة الرابعة الخ وفيه ما هذا
قوله انه لا زيادة في كلامه رحمه الله تعالى اصلا كما وهمه صاحب المحاكمات
الخ فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك
موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك
اقول لا يخفى ان ما ذكر سابقا من ان الحركة مختصة بالكمال
يقتضي تقدم الحركة على الكمال وانفعال نفس الفلك عن المفارق
وقد صرح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال فههنا اربع سلاسل سلسلة
الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة الشبهات ثم سلسلة الادراكات
والكمالات وما ذكره ههنا يدل على ان حصول الكمال وانفعال نفس الفلك

نفس الفلك عن العقل كان متقدما على الحركة فبينهما تناقض والجواب
ان حصول كل الحركة متقدم على الكمال وذلك الكمال متقدم على حركة اخرى
مترتبة عليه كما مر في الحاشية السابقة الثالث في الحركات الحيوانية
ان حدوث كل ارادة مسبب بحدوث الحركة وحدوث كل حركة
مسبب بحدوث الحركة وحدوث كل حركة مسبب بحدوث ارادة
اخرى هذا تفصيل الاستمرار والدوام واما دفع هذا السؤال بان العلية
من جانب الجانبين باعتبار الحدوث ومن الطرف باعتبار الاستمرار
والدوام فقط هو النقض لانه قد تقرر ان علة الحدوث هي علة البقاء
والاستمرار الخ والانقسام الوضعي لو كان لم يكن حركة
المدار سلسلة اقول الجواب ان المراد الانقسام بحسب
الوضع الى اجزاء يكون مجموعها غير متناه بحسب المقدار وهو الخلاف
حركة المدار توضيحه ان المراد بعدم تناهي حركة الافلاك بحسب العدد
ان يكون عدد حركاته المفروضة المتساوية كالدورات غير متناهية
والمقدار المتساوية اذ لو كان عددها غير متناه فالمجموع الحاصل منها يكون
مقداره غير متناه بخلاف حركة المدار لان انقسامها الى الاجزاء
الغير المتناهية انما هو على سبيل التناقص والمركب من المقادير الغير المتناهية
اذا كان انقسامه اليها على سبيل التناقص لا يلزم ان يكون غير متناه
كما ذكره الامام في شرحه وقد فصله بعض المحققين الخ وفيه نظر
لانا لو فرضنا حركة قوية اقول في الجواب ان اتصاف
القوة بالزيادة والنقصان انما هو باحد الاعتبارين واذا اعتبرت
من حيث هي فلا يتصف بشيء منهما والحاصل انهما يعرضان الكم بالذات
وما عداه انما يتصف بهما بالعرض وبواسطة ما هو كم بالذات
اما المتصل كالزمان او المنفصل وهو العدد واذا عرفت هذا فنقول
ان اراد بلزوم كون القوة الاولى اقوى من الثانية لزوم كونها اقوى
منها في الشدة فغير لازم وهو ظاهر وان اراد لزوم كونها اقوى منها

في المدة فاستفاده الشارح غير مسلم اذ لا معنى له الا ان يكون زمان
حركة بالقوة الا وما زاد من زمان الثانية وهذا مما لا شك فيه
الخ فنحن نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف
لم ينقطع حركتنا اقول فيه نظر لانا نعلم بالضرورة انا
اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع الحركة لكن الحركة اذا وقعت
على خط مستقيم ثم انعطفت منها الى جهة اخرى بحيث تحدث زاوية
الانعطاف كانت الحركة الاولى مخالفة للثانية في السبل وفي الجهة
فلا يكونان متحدين متصلين فيكونان حركتين مختلفتين اذ لا معنى لاختلاف
الحركتين سوى هذا نعم يمكن ان يقال الحركة الحافظة للزمان لعلها
حركة دورية كحركة النقطة الجوالة بان ينتقل المتحرك بهذه الحركة
من جهة الى اخرى ومن سمت الى سمت آخر من دون ان يحدث الزاوية
لكن في صورة تحقق الزاوية لا شك في تحقق اختلاف الحركتين
الخ فلا امتناع القول بان الحافظة من غير تخلل السكنات
اقول فيه بحث لان هذا الوهم مما لا يتم اذا كان المتحرك واحدا
واما اذا كان هناك متحركات في آن انتهاء حركة احدها يتحرك الآخر
فلا يلزم منه ان يجب ان تكون تلك الحركة متصلة واحدة لاختلاف
الموضوع وذلك يقدح في اتصال الزمان نعم انه يرد عليه انه اذا قيل ان
الزمان من الازل الى الابد متصل واحد لعله المركب من قطعات
كل واحد منها قابل للقسمة نعم لا يكون تركبه من اجزاء غير قابلة للقسمة
اقول بهذا ثبت امتناع كون الحركة الحافظة للزمان مختلفة
مطلقة سواء كان هناك متحرك واحد او متحركات متعددة من غير حاجة
الى التمسك بان بين كل حركتين مختلفتين زمان السكون مما لا
مانع ستعرفه الخ فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول
اقول فيه نظر لان مراد من قال بان الوصول زماني ان تحققه عنده
موقوفا على مرور الزمان وان لم يكن عدم تحققه في نفسه وكذا الزمان

ذلك الزمان محذورا عنده فاقول ان يقال ان آن الوصول
يحصل عند انقطاع الحركة لان آنيا بالضرورة الخ ربما يجمع السكنات
يحصل تكثر المسافة لما اورده الشيخ المغضبين لهم اقول هذا مبني على
لان كون الحد وبالفعل في الصورتين مبني على ان اختلاف الاعراض
الغير القارة كما في النقض الثاني يوجب الانقسام وهو ممنوع في الجامع
وقد عرفت في اول الطبيعيات وجه ذلك فيرد على انه لو صح ذلك لكان
جائزا في حدود المسافة على ما ذكره الشارح في النقض الاول ان ليس
في كل ان تحدث فينقسم المتناهية كما في الصورة الاولى وكذا الحكم
في النقض المنقول عن الامام وبسوء تحكم بحث ثم اقول
التزام السكون في صورتي النقضين على نقله عن الشيخ مكابرة صريحة
وكيف يصح ان يقال ان مستقيما يحرك في سطح متصل واحد كان كله
وكون تلك حركة واحدة متصلة لا يتخلل بينها سكون اصلا ثم اذا فرض
بعضه قال انه تحرك ويلزم تخلل سكون الخ ان في قوله لحركة
الموصلة انه بعيد عن عبارة مساهلة اقول لا يخفى على احد انهم
كثيرا ما يسندون الوصول الى الالات بالصدور عنها الخ فيكون
في طرفه زمان الوصول وذلك يتحقق عنده وهو الميل الثاني اقول فيه نظر
لان زوال الوصول عبارة عن المفارقة وهي لا يحصل الا بالحركة ومرور الزمان
الا انه لا يلزم منه ذلك الزمان لان كل زمان فرض فلا شك ان الحاجة
حاصلة في اثنائه والحاصل انه لا يتحقق ان كان مبدأ المفارقة بان لا تكون
المفارقة حاصلة فيه ولم يكن حاصلة قبله ولا ينافي ذلك حدوث الحركة بناء
على ان ليس لها اول حقيقي لان مسبوقيتها بالعدم ضرورية اذ حين
عدم ابتداء الحركة لا شك في انه لم يتحرك الحركة ثم لا يقتضي توقف
المفارقة على مرور الزمان ان يكون المفارقة امرا تدريجيا منطبقا على مجموع
الزمان منقسما بانقسامه كالحركة بمعنى القطع بل انما يكون مثل الحركة
التوسطية فانا مع كونها غير منقسمة في امتداد المسافة موقوف تحققها

على مرور الزمان والحق ان الوصول آني لكان حدوثه بانطباق
الحركة لكان آنيا والوصول لما كان حدوثه بالحركة كان تدريجيا لكن في مثل الحركة
بمعنى القطع المنطبقة على الزمان بل مثل الحركة التوسطية واذا ثبت
ان الوصول آني فلو كان الميل علة موجبة له ان يستلزمه سواء كان
فاعلا مستقلا او جزءا اخيرا لما بني عليه كلامه لكان زمانيا ايضا الا انه
ثم لا فرق بين كون الميل الشديد علة الوصول وبين كون الميل الاول
علة الوصول فلو كان في الصورة الاولى علة مستلزمة لكان في الثانية
ايضا كذلك ولزم فساد تخلف المعلول عن العلة الموجبة فتأمل
فان قلت لما كان الميل علة للحركة لا تفترق فلو كان زمانيا ولزم تقدم
الزمان عليه لزم تقدم المعلول على علته قلت لكن ان يوجد
بعد ابتداء الحركة يتحقق الحركة والميل الحركة فلا لا يكون زمنيا ان يتحقق
فيه الحركة ولا يكون حاصلة قبله التحرك وتقدم الميل على الحركة انما هو بالذات
لا بالزمان والحق ان اريد بالميل ما يحدد ويترتب بالفعل فهو مقارن للحركة
ويكون زمانيا مثلها وان اريد ما من شانه ذلك كان متحققا عند
الجسم في الحيز الطبيعي مع انهم صرحوا بعدمه فيه على ما ذكره الكاملون حقيقه
الخ واجاب بانه ليس للحركة لم يرد في الجواب على ادعاه
ما اورد وعليه السؤال الخ ويمكن ان يجاب عنه بان الكلام ادعائي
اقول هذا جواب تحقيقي حسن يندفع به ما اورده الامام
في المباحث على الشيخ حيث حكم بانه لا يجتمع الميل مع الوصول للجسم
الى الحيز الطبيعي فان الحيز اذا وضع اريد تحته وهو على الارض فقد تحقق فيه
الخ وفيه البحث الشيخ عنه اقول انه يلزم الشيخ بالعقل
لو اعتبر هذا الدليل الميل الحاصل من حيث انه متعدد ومزيل للحركة وجعلها
زمانيا او حالة له بل لابد من ان يعتبر اصل القوة كما في الميل الوصول ومع امتناع
اجتماع القوتين ثم لا فرق الحال بعد الجسم في حالة واحدة الى جهتين
مختلفتين والقوة من حيث هي غير موجبة للتوجه الى جهة والتنحي عن الاخرى

عن الاخرى من حيث اجتماع القوتين انه يلزم توجه الجسم بالقوة الى
والتنحي عن مقابلها لا بالفعل وذلك غير محال الخ فلا شك
ان هو ما يتحرك بالمشاهدة في جهة النزول اقول يمكن
ان يقال تعلق زمان السكون مطابقة غير محسوس وقد تقرر هذا الايراد
في المشهور بان الحجر المرمي الى فوق حين نزول الجبل لا يسكن لا محالة
ويلزم سكون الجبل ويدفع بان الهواء الذي يتحرك بحركة الحجر يمنع وصوله
ولعله لهذا اعرض عنه الايراد وقوى ما ذكره ويمكن دفع هذا الدفع بانا اذا
رمينا حجرا الى الجبل وفرضنا ان آن وصوله الى الجبل كان الجبل بين الى السقوط
اذ لا شك في جواز ذلك فيلزم سكون الجبل ح وقد يدفع تارة
بانا نعرض حركة مجردة تحركه الهواء اذ التلازم مع الجبل ويجاب بانه
لا استحالة في العادة اقول فيه نظر لان مقاومة
الصغير العظيم غير مستور كانت التفاوت قليلا او كثيرا وتارة
بان عدم حركة الحجر حركة عود الجبل ايضا مستبعد فتأمل وقد يجاب
عن اصل السؤال بان السكون الى والحركة زمانية وذلك كما ترى
بل الحق في الجواب ان يقال المقدورات الطبيعية قد يجوز الامور المستبعد
كما في امتناع الخلاء فبالحقيقة سكون الجبل لازم من ذلك لا من قوة
الحجة والحج هو الثاني دون الاول الخ فلو كل ما انما يحل
على الحركات كان زمانيا وذلك لانه جزؤها لا صفة ونعت لا وانت
تعلم انه ليس هو المراد بالوصف ونحوه الخ نعم انقطاع الحركة
الآني بالوصول الى حد من حدود المسافة وان لم يكن هو الحد الذي
يتوجه اليه الحركة اقول لكل قد ينقطع اليه الحركة متوجهة اليه
في الجملة وان لم يصدق عليه ان الحركة متوجهة اليه قصدا وبالذات
والمراد من التوجه بمعنى المستقر فيه سابقا الخ وقال انه
لو اقتصر على انتهاء الحركات اي لم يذكر معه ما يدل على انه في المسافة
بان يقال حد ان لا ينتهي بها الوصول او بالوصول منتهى المسافة على ما لا شيء اليه

والحاصل انه لم يذكر حديث الوصول والميل الموصل واراد بالمقدمة المذكورة
في قوله وهو عكس المقدمة المذكورة ما ذكرها اولا بقوله هذا بيان
فائدة تلك المقدمة وقوله والى تفسير تلك المقدمة وهي التي اشار اليها
الشارح في قوله وان جعلت تلك الحركات باسرها واحدة وتلك
المقدمة التي ذكرها الشيخ والشارح فيما مر سابقا وفرع عليها بقوله
والحركة التي يقع بها ولا حاجة اليها ودلالة هي التي يقع بها الوصول
على الحصر والمساواة من جهة ان المبتدا جمع معرف باللام فيفيد انه
جميع افراده وفي الخبر معرفة وفيها ضمير الفصل فيفيد كل منها حصر الخبر
من المبتدا والمساواة مرجع الوصفان الكليتان المتلازمتان
من الطرفين واشار بقوله لكن من الظاهر كلام الشيخ قابل للتوجيه
بان لم يكن المفهوم المراد منه لان دلالة العبارة المذكورة على الحصر
والمساواة بطريق المفهوم لا المنطوق على ما هو في موضعه ولذلك
في البرهان انما يرد على الشارح دون الشيخ وانت تعلم ان الامر كذلك
هين الخ وليت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة
كيف تنتقض الحجة المذكورة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة
الى الحدود المفروضة اقول في الجواب ان الشارح لم ينف
الوصول عن الحركة الواحدة مطلقا بل انما نفى الوصول بالفعل واثبت الوصول
بالعرض على ما صرح به ونفي الوصول بالعرض تنتقض الدليل وجريانه اذ لا شك
ان الحدود المفروضة يتحقق الوصول العرضي وقد اعترف به صاحب المحاكمات
بورود النقض في الحدود المفروضة عند شرح نقض الشارح فلا غبار في كلام
الشارح اصلا الخ لا لان حاصل الدليل ان ههنا انين ان الوصول
واين الانفصال اقول هذا حاصل الدليل بعد تمامه والا فكان جعل الحجة
المشهورة بعينها وهو الشارح بنى الدليل على ابطال التنقض على الحجة المشهورة
فعند شرح كلام الشارح لا ينبغي جعله حاصل الدليل هذا الخ فجعله
ههنا على الطبيعة بناء في ذلك اقول هذه النقطة الاستخدام

الاستخدام معتبرة عند اهل البيان ولا يلزم منه فساد من حيث المعنى
فتامل الخ والتقليب ان يقال اذ زوال الوصول يتجدد ثم ان
اصل القوة وكونها موصلة وينبغي بناء الدليل على انعدام اصل القوة
حتى لا يرد عليه ما مر من ان الوصول الآني في الآن او وده عليه الشيخ
ولا يبنى على زوال الوصول حتى يرد ذلك فيتوجه ان الدليل على انعدام
الميل واصل القوة في زمان المفارقة اذ لو كان القوة باقية حين الوصول
مع زوال التحريك عنها ثم لا يجوز بقاؤها مع زوال الوصول عنها
لا يقال مثل هذا يرد على المتوقف الآخر لانا نقول بل لا يرد
لان زوال الوصول ثبت بالعرض ثم قال لكن تتميم الدليل من غير حاجة
الى اثبات انعدام الميل حتى يرد انه يثبت بعد الخ بل في آن
آخر فيه بعد وصول آخر اقول فيه نظر لان زوال الوصول
لو كان بسبب الحركة الشارحة الساكنة مع الميل لما والميل الثاني
انما يحدث في آن بعد وصول على ما ذكره فالزمان الذي بين الآنين
كان يعني زمان الحركة الرجوعية لا محالة على ما ذكره الشيخ على الحجة
المشهورة فلا يرد على التقرير الاول يرد هذا واما سقط الترديد
المذكور الخ وفيه نظر لان الآن ثبت ان الوصول
الآني واستمراره في زمان يتوقف على سكونه في الاستفادة كون الوصول
مستمرا في الزمان من قول الشارح ذلك لان شيئا او ان كان موصلا
في زمان واقول مراد الشارح من كون الشيء موصلا في زمان
ليس هو الاتصال الذي اشار اليه الشيخ وذكر انه في آن حتى يلزم
من استمراره سكون الحركة الواصل ويلزم الدور بل اراد بالاتصال
ما يحصل الوصول ويحصل اسبابه لا الحركة الا ولى في زمان الاتصال شامل لزمان
الحركة المنتهية الى آن الوصول والزمان بقاء الوصول واستمراره
لو سكن ولم يختص بالقسم الثاني حتى يرد الدور والاطلاق والالفاظ
الدالة على الايجاد والتاثير على تحصيل اسباب الوجود ودوام شائع متعارف

بينهم كما يطلع عليه من تحرير المليين والمساواة بين كون الوصول
بالمعنى المذكور آنياً وبين كون الاتصال بهذا المعنى زمانياً ثم اذا ثبت
كون الميل الذي يحدث في طرف زمان الاتصال الذي هو آن الفاصل
بين الزمانين وقد كان الوصول آنياً مغايراً للميل الاول فكما ان مع اجتماع
الشيئين يلزم تحقق زمان السكون بين الآنين على ما قرره الخ
فانه اذا كان متحركاً موصلاً وزوال التحريك عنه ولم ينعدم فلم لا يجوز ان
يقول بينهما فرق فان الحجر الموضوع فوق الشيء المتصل الدافع
وهذا بخلاف الحجر المتحرك الى فوق فانه لا يحتمل منه حين الحركة الى فوق
المدافعة الى وقت ثم يتحقق منه مبدأ المدافعة والميل الى الطبيعة نحو
والميل من الكيفيات المحسوسة فلما كان موجوداً حين حركة الحجر الى الفوق
لا حس به وبالجملة ان المراد من الميل هو المدافعة وعدم تحققها متوجهة
الى جانب التحت في الحجر المتحرك الى الفوق بميل هو [illegible]
وتفصيل الكلام ان هذا القائل ببقاء الميل حالة المفارقة مع زوال
الاتصال عنه ان اراد ان المفارقة [illegible] بهذا الميل ايضاً وذلك باطل
بما قرره الشيخ في الشفاء والنجاة حيث قال ما لا [illegible] يفرق عن الحركة
فلا بد من وجود ميل لا محالة لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفتان
ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين من ميل واحد وان اراد المفارقة
بالميل الآخر فيتجه ان القول فيه اي امتناع اجتماع الميلين وقد مر تثبيت وبين
ان الدليل بناؤه عليه وامتناع اجتماع المدافعين المختلفين ضروري
فلا يرد ذلك [illegible] يمكن ان يقال دفع كلامه ايضاً ان لا نقول بانعدام
الميل بالمرة بل بانعدامه من حيث هو موصل وذلك مما لا شك فيه فحينئذ
لو قرر الدليل بهذا ورد عليه ما مر وهو ان الوصول زماني [illegible] الاتصال
الذي هو لازم منه [illegible] والشارح [illegible] الوصول الذي هو معلوله
[illegible] فقال معه اقول فيه بحث لان [illegible] الوصول [illegible] جائز كما
ان الوصول مع الاتصال [illegible] جائز [illegible] الوصول [illegible] في طرف

في طرف زمان المفارقة فكيف لو وجد الاتصال في جزء الآن [illegible]
الخ لكن الكلام الشيئ لا يجوز ان يكون بطلان النفس قوله
يتوجه على كلام الشارح حيث عمم ظاهراً وقال مطلقاً لان الامر الموجود [illegible]
عليه ما يعدمه فانه لا يزول بنفسه [illegible] لا يخفى عليه ما لفظه المقام يتوجه اليه او وجود مانع
اقول لا يخفى عليك ان طريان العدم مانع عن وجود ضد آخر فيكون
[illegible] وجود المانع فلا يحسن المقابلة فتدبر الخ فلا حاجة
اذن الى قوله وكان الاتصال الذي هو معلول له حاصلاً معه اقول انت خبير
بانه لم يأخذ الشارح في تقريره كون الميل الاول موجوداً فيه واتمام المجموع
فيما ذكره تقرير آخر ولا يلزم الاستدراك في تقرير الشارح
على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنياً عن ذكر
المتقابلين بالوصف بل الامر بالعكس وذلك لان المتقابلين بالوصف
كالضدين اخص من المتقابلين بالذات من المتقابلين كالايجاب
والسلب والاخص دال على الاعم دون العكس الخ اقول الظاهر
ان مراده رحمه الله تعالى ان اجتماع المتقابلين بالذات ظاهر الفساد
وكذلك المحذور [illegible] اجتماع المتقابلين بالوصف لكن يقال لو لم يكن
ان الميل الموصل وان المزيل للوصول [illegible] لزم اجتماع الميلين وان لم
وليس مراده انه اراد بالمتقابلين بالذات ان الميل وعدمه بالمتقابلين
بالوصف ان الميلين اذ لو كان مراده ذلك ينبغي ان يقول لان الآن
عدم الميل الاول مستلزماً لوجود الميل الثاني [illegible] الاكتفاء بذكر عدمه
المغني عن ذكر الوجود الميل الثاني فتأمل [illegible] لم يكن في آن اقول
كون عدم الآن دفعياً لا يثبت به مطلوب الامام اذ الدفعي يحتمل
ان لا يكون تدريجياً بالمعنى المذكور وهو ان يكون هوية [illegible] منطبقة
على الزمان وذلك اعم من ان يكون وقوعه في مجموع الزمان دون
طرفه او يكون وقوعه ايضاً في طرفه ابطل الشق الاول بقوله
فان كل حادث بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول لكن اول حصول ما لم يكن

فاصلا فيه كما ذكره الشيخ بل اول حصول آن كان عدم الآن متصفا به
بانه حال فيه وهذا احتمال لم يذكره الشيخ وتعرض له الامام واثبت
مطلوبه منه فانه اذا تحقق ان كان عدم الآن فاصلا فيه يلزم تتالي الآنين
بالضرورة والا لو توسط زمان بين الآنين كان ذلك الزمان
فاصلا بين وجود الآن وعدمه بنفسه هذا هو كلام الامام وعلى هذا
لا يرد عليه ما اورد من عدم الحاجة الى قوله فان كل حال وكذا ما ذكر
بقوله على انه ليس يلزم الخ والتمثيل بالآن والوصول
بناء على ما نعلم من ذلك لا انه لو كان الا وصول كالحركة زمانيا لا يحدث
في طرف الزمان كان الا اتصال كذلك لاستحالة لان زوال الاول الوصول
لا ينفك عن زوال الا وصول كما ان العدم لا ينفك عن العدم
الاول فيه نظر لان مراد الشيخ والشارح في هذا البحث الانفصال
بالاتصال وزوال الاتصال ليس زوال الوصول بل ينبغي عدم الميل الوصل
قد ذكر اللزوم واريد التلازم وقد اشار اليه في الشارح المحقق حيث
قال وانما لم يذكر العكس اثنان اعني الوارد والتعدد لان الحجة
يتمشى من غير ذلك فان نقيض المتنافيين ليسا الخ
لذاتيهما بل لان كل واحد منهما قد يستلزم عدم الآخر وقد كان
وجود الميل الآخر مما لا يجتمع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه الغني
عن ذكر وجود الميل الثاني فصرح بان مناط الحجة هنا قرره الشيخ
على وجود الميل الاول وعدمه ومن المعلوم ان في كلام الشيخ
لم يذكر عدم الميل الاول صريحا بل انما ذكر زوال الميل لزوال الاول
الميل الموصل فاذا [illegible] الى ان المراد من زوال الاتصال
في عبارة الشيخ زوال الميل الموصل وعدمه ثم لما كان عدم الميل الاول
اذ لو كان يحدث الميل الثاني وهو آن لان الميل ليس مما يوجد
في طرف الزمان كالحركة والوصول فيكون عدم الميل الاول زمانيا لان
ان حدوث الميل الثاني بعدم الميل الاول فلا بد من

بين الا نبي من زمان هو زمان السكون اذ لا يتصور الحركة بدون الميل
وليشبه ان يكون المراد بزوال الاتصال وجود الميل الثاني فلا حاجة
الى توسط عدم الميل الاول فصار حاصل التقرير ان الميل الموصل من حيث
انه موصل موجود آن الوصول الذي لا شك في انه آني لانه يحصل
بعد انقطاع الحركة والميل المعدوم له موجود في آن آخر ولا تتالي الآنات
فلا بد من زمان هو زمان السكون لا محالة فان قلت لعل وجود الميل
او عدم الميل الاول بعدم الآن وهو متوسط بين المبدأ والمنتهى قلنا
وجوده في طرف الزمان فلا كذلك الم يستدل عليه الشيخ
والا الشارح انما ذكر الشارح ذلك مع انه مقدمة مسلمة قلت الميل لو
لو لم يكن حادثا في طرف زمان المفارقة فكيف يحدث منه المفارقة
والحركة والرجوع او الانعطاف والحاصل ان انعام بالضرورة انه متى
لم يحدث الميل في طرف لم يحدث ذلك الآن آن زمان الحركة المنطبقة عليه
وهذا هو الاعتراض الثالث من الامام الذي نقله الشارح اول الفصل
لكن لا يوجه الشارح بل يوجه صاحب المباحث ثم لو كان الاعتراض
فصاحب المباحث من الاتصال يعني زوال الوصول فلان في قوة
الوصول لزم التنافي بين كلام الشيخ ايضا حيث ظهر من اعتراضه
على الحجة المشهورة ان الوصول والمفارقة آنيان لا حركة وفي تقريب
حجته صرح بكون الاتصال آنيا وكذا ما في تحقيق حيث قال وانا نجيب
ان يقال يقولون صار مفارقا الا آخر ما قال هناك
الى الآن ليستدعي حدود المسافة حدود الحركة وفي بيانه
اشارة الى ما ذكر من منع استدعاء حدود المسافة حدود الحركة
هذا وانت خبير بضعفه بما سبق آنفا ورب يقول لا
الآن لا يستدعي حدود المسافة حدود الحركة دون منع الاول لا يندفع
وهو ظاهر وهذا انما يكون حركة واحدة مستقيمة اما وحدتها فظاهرة
واستقامتها فلان المراد بالحركة المستقيمة في عرفهم مطلق الحركة

الا بعينه لانا لو وقع مع خط مستقيم فلم يمكن ان يقال كون الحركة المستقيمة
بهذا المعنى غير متناهية لا يستلزم لا تناهي المسافة حتى يلزم بطلانه لا
يجوز ان يكون المحفوظ للزمان حركة يقدرية كحركة الشعلة الجوالة
لانا نقول انه لا يحتاج في هذا الايراد الى كون الحركة واقعة على سطح
مرتفع او مشترك بل لو وقع على سطح مستدير كان ذلك فتعلم ان كلامه
مبني على الغفلة عن هذا الايراد بل بناؤه على التزام تحقق زاوية الانعطاف
مع كون الحركة حركة واحدة متصلة وهذا بعيد عن الصواب على ما عرفته
الخ اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية
فتفصيله ان قلة العاوقة في الاضعف يوجب ان يكون حركته اسرع
من حركة الاعظم وسرعة الحركة قد تكون بقصر الزمان وقد تكون بطول
المسافة كما في الحركة المستقيمة وقد تكون بازدياد عدد الدورات
كما في الحركات الوضعية فيما نحن فيه ان كانت التفاوت في السرعة
من جهة قصر الزمان فيلزم انقطاع الحركة السريعة وان كان باعتبار
طول المسافة فيلزم انقطاع الحركة البطيئة ضرورة ان انقطاع
الزمان ملزوم لانقطاع الحركة وان كان باعتبار ازدياد عدد
الدورات منقطع مع الحركة البطيئة لانقطاع عدد دوراتها
اقول فيه نظر بعد وجه ازدياد عدد الدورات
انما يستلزم انقطاع الاقل دورة اذا كان ابتداء اختلاف
وقوعه في الحالة الغير المتناهية ولم لا يجوز ان يكون التفاوت واقعا
وقع في اثناء الحركة بان يكون دورة واحدة من البطيئة دورات
متعددة من السريعة كما في الحركة الفلكية الشمس والقمر
ضرورة ان دورات الاولى ينقضي من الثانية بكثير مع انه
لا يلزم الانقطاع لان بازاء كل دورة منها من دورة كثيرة
من الاخرى الخ ان تقابلت لو كان الازدياد الغير
المتناهي يزيد وينقص في الخارج الى آخره يظهر من هذا الكلام الذي

من هذا الكلام الذي ذكره في توجيه كلام الشيخ ان ازدياد الغير
المتناهي على الغير المتناهي في الخارج محال مطلق سواء كان التفاوت
في الجانب الغير المتناهي او في الجانب المتناهي اما الاول فظ
واما الثاني فلانه اذا طبقت الجانب المتناهي من احدهما على الجانب
المتناهي من الاخر يلزم ظهور التفاوت في الجانب الغير المتناهي
واما اذا امكن ذلك الازدياد في الخارج فان كان التفاوت
في الجانب الغير المتناهي فيكون باطلا بالضرورة وان لا فلا يلزم بطلانه
اقول فيه بحث لان بطلان الاول انما يكون بالانطباق
والانطباق الوهمي لو كان كافيا في ظهور تخلف عن الاول فيكفي
في الثاني بان يطبق الطرف المتناهي من احدهما على الطرف
المتناهي من الاخر كما في صورة كون الازدياد في الخارج هذا ويمكن
ان يقال في الاول يكون الانطباق محقق بسبب الوجود
في نفس الامر فيهما الوجود ان متصلا بعينهما بدون نقل متناهي الاخر
فتدبر فيه وههنا كلام وهو ان الحركة والزمان الممتدين لتحير
موجود بهما في الخارج الا وجودها في الخيال والبرهان كما دل
على امتناع وجود الامتداد الغير المتناهي في الخارج يدل على امتناع
وجوده في الخيال ايضا فليس حركة غير متناهية فظهر
التطبيق ابتداء تامل في هذا المقام بعد مضي بعد جنابا في زوايا
الخ لانه من باب ايهام العكس ولم لا يجوز ان يكون في مركز الارض قوة
مركز يحرك بالارادة اقول بل بناؤه على ان تعرف العناصر
لا يوجد فيها ميل مستقيم وبينه امتناع اجتماع الميل المستقيم والميل المستدير
اذ لو كان كل منهما طبيعيا وقد ذكر ذلك والاجسام منحصرة في الفلكي
والعنصري فاذا لم يكن له المتحرك بالحركة الدورية جسما عنصريا فلابد
ان يكون جسما سماويا الخ وقد يبين من قبل ان الحركات
المتعددة لا يحفظ الزمان بينهما ما قلنا اقول لا يكفي

ان ما مرّ هو ان الحركات المقدرة بالفعل لا يحفظ الزمان والمراد
بالحركات ههنا ما يكون مقدرا بحسب الوضع لاجزاء الجسم المتصل
فلا تنافي فتأمل الخ وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان يسلك
بعض القوة تلك الانفعالات في اقول هذا الجواب
على تقدير صحته مشترك بين الاول وبين صور النقض لانه اذا لزم من انفكاك
الجزء الكلي ثم لا قد ثبت بعده ذلك عدم التاثير عند انفصاله عن الكل
بناء على ان اشتراك الملزومات يقتضي اشتراك اللوازم كذلك
لزم ان يكون التاثير والانفعال وان قبل بعد انفصاله بالكل شرط
للانفعال كذلك نقول الاتصال شرط للتاثير وان في الفرق وكذا الكل
فيكون آلة وواسطة الخ لان الطبيعة العنصرية محركة ومحركة
بالوضع اقول وكذا النفوس الارضية النباتية والحيوانية
الخ ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالنفس اقول في الجواب الاول
نظر وتأمل لانهم صرحوا بان صدور بعض الافاعيل من النفس لا يتوقف
على المادة وجعلوا كثيرا من الكرامات والمعجزات من هذا القبيل
وفي الحديث ان الكتف سمع ونسبوا التاثير الى النفس بدون
مدخلية البدن ولهذا قال بعضهم ما لا يتوقف شيء من افعاله على المادة
فبالجملة يعني ان لا يجب واما قوله العقل قد يتوقف فعله على وجود
المادة وعلى استعدادها فجوابه انه فرق بين ما يكون المادة محلا
لتاثير النفس كما في هذه الصورة وبين ما يكون آلة العقل كما توقف
وايضا لا شك ان النفوس الكاملة تأثيرات بعد المفارقة عن البدن
ولهذا يحصل للزائرين منهم ما لم يحصل اقول ولكن في النظر
الاول والثاني لما تقرر عندنا من ان النفس انما يحدث
بحدوث البدن بما ثبت عندهم من ان النفس ماهية نوعية
لا تتكثر الا بتكثر المادة على ما مرّ مرارا ولكن اثبات هذين الاصلين
مشكل فتأمل المنشور شكل مجسم يحيط به سطوح

لعل الاصوب ان مرادهم بالمنشور ههنا غير هذا المعنى وهو الكرة
التي قطع طرفاها الشاميين فان هذا المعنى هو الثابت التي لم يلاحظ
فتأمل الخ فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة
العارضة للسفينة حتى حصل في مكانه لما ينتقل السفينة في مكانها اقول
هذا الكلام بناء على ان يراد بالاين نسبة الى ما هو المكان السطح
او بمعنى البعد الموجود او الموهوم لكن حينئذ متوجه الاشكال بما انه
انهم صرحوا بان المتحرك بالعرض ليس له حركة اخرى بالحقيقة غير الحركة
العارضة للمتحرك بالذات بل ليس هناك سوى حركة واحدة قائمة بالسفينة
مثلا وانما تنسب الى الجالس بواسطة العلاقة التي بينهما مجازا وعلى
ما حققه يكون هناك حركتان احديهما قائمة بذات المتحرك
وهي حركة السفينة وتسمى الحركة بالذات وثانيها غير قائمة بذات
المتحرك بل على ذات اخرى وتسمى بالحركة بالعرض وكلاهما
قائمتان بالنسبة اليه حقيقة ويكون بالذات وبالعرض بمعنى نوعي الواسطة
في الثبوت واثباتها فيه على ما هو المشهور ولا يبعد ان يقال
ان القوم حيث حكموا بان الحركة ههنا واحدة عارضة للسفينة حقيقة
ينسب الى الجالس بالعرض ارادوا بالحركة الانتقال عما هو مكان
لغة اي يعتمد عليه المتمكن مسامحة لظهوره وعدم الاختلاف فيه ثم
بعد تحقق المكان والحركة الاينية نظر في حقيقة الحال وله نظائر كثيرة
في كلامهم قوله بعض الحكماء ان الجالس ينتقل
عن مكانه ان اراد به المكان المصطلح فلا مشاحة فان قيل لا يكفي للحركة
الاينية تبدل المكان فقط بل لا بد ان يكون ذلك التبدل صادرا
من ذلك المتحرك حتى لا ينتقض بالطائر الواقف في الريح الآتية قلت
تحقيق ماهية الحركة يقتضي ان يكون ذا كان حتى لحالة اذا فرض
كل آن في تلك الحالة كان له فرد من مقولة لا يكون له قبل ولا بعد كان
متحركا في تلك المقولة واما كون ذلك بفعله او بغير فعله فلا يعتبر

ماهية الحركة فتأمل   الخ ولا ارادة في الحجر لكون ميل كثيف
لان كون الحركة بالذات لا يقتضي ان يكون مبدأ الحركة فيما يتحرك
المتحرك الا ترى ان الرامي اذا رمى سهما لم يبق الارادة
فاعله بالسهم مع ان السهم كان متحركا بالذات لا بالعرض فلا المطلوب
ان يقال لا بد في المتحرك بالذات من ان يكون الميل فيما به حقيقية
وفي الحجر المذكور لم يبق الميل الى موضع ارادة لكل موجود فيه يوجب الميل
الى السفل بحسب الكل وقد تقرر امتناع اجتماع الميلين المختلفين
الخ وبهذا الا ترى ان ساكنه اقول فيه اشارة الى ان السكون
في قول الشارح او سكونا ان لم يكن فضلا ليس هو الحقيقي بل السكون
المقابل للحركة الاضافية اي السكون المحسوس لان الحس انما احس الحركة
والسكون من جهة الاحساس بتجاوزه عن سمت معين وعدم تجاوزه عنه
وانما تجاوزه عن مكانه الحقيقي وهو السطح الباطن فغير محسوس
فيما نحن فيه ولو حمل السكون على السكون الحقيقي لا يشكل الامر اذ ما كان الكوكب
المتحيرة وقوفها حيث انهم يسكنون حقيقة في ان فلك وتداويره
عن الاشكال بمنع جواز اجتماع الحركتين المختلفتين مستويا بانا اذا فرضنا
ان شخصا كان على السفينة على وجه لا يتحرك بتحرك السفينة
بان كان معلقا من موضع مرتفع بحيث يماس سطح السفينة قدمه
فلا شك ان ذلك الشخص كان ساكنا بالضرورة مع انه حالة
مشي على الارض وكونه متحركا على خلاف السفينة حركة مساوية لحركتها
بل لم يكن للشخص في حركة القدم الا القصد سوى المدافعة مع السفينة
حتى لا يتحرك بحركتها مع هذه المدافعة حفظا لنفسه من ان يتحرك
بحركة السفينة لا انه يتحرك حركة خاصة ولعله ان هذا مطابقة
لم على المطلوب ولذا يندفع الايراد على القائلين بان المكان هو البعد
في الصورة المذكورة اذ لا شك انه لا يتبدل بعد الشخص مع انه
كان متحركا ومتوقفا دون الاول لانه كان متحركا حركة حقيقية

حقيقة على ما هو المعروف في تبدل مكانه حقيقة وليس كذلك فتأمل جوابا
بل الحق في جواب هذا الايراد ان يقال حركة الشخص على خلاف السفينة
لا نسلم ان يكون حركة في المكان اللغوي اي ما يعتمد عليه الشيء
وانما حركته حركة اينية اصطلاحية فتدبر   الخ فان عدم الخلاء
ثم ان مع وجود المحوي بعينه ملازمية ولا عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي
يلزم ان يكون وجود المحوي ايضا واجبا مع وجوبه اقول فيه نظر
لانه ان اراد ان يكون وجود الحاوي واجبا مع وجوب المحوي معية
في رتبة فلا نسلم انه يلزم لو وجب ذلك في المتلازمين اذا وجب
احدهما في مرتبة وجب الآخر في مرتبة وليس كذلك ضرورة
ان المعلول الاول يجب في مرتبة وجوب الواجب بل كل معلول بالنسبة
الى علته المستقلة كذلك حيث كان بعده وبينهما تلازم ولم يكن واجبا
في مرتبتها وان اراد المعية الزمانية فبطلان اللازم ممنوع كيف وفي زمان
وجوب الحاوي وجب وجود المحوي اذ لما كان الحاوي علة موجبة له
تمنع انفكاكه عنه الشيء المتقدم عليه
كما هو المعروف وان كان معنى التلازم بحسب الزمان انه لم يكن ان
ينفك احدهما من الآخر فهو في الزمان ولا يقتضي ذلك عدم الانفكاك
بحسب المرتبة وان لم يتحقق التلازم بين المعلول وعلته فتأمل   الخ
واذا لم يجب عدم الخلاء بالضرورة اقول فيه نظر لان المراد
من كلامه اذا كان هو الزمان كما هو الظاهر منه فلم لكن قوله
فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد ان المراد منه بعدية
وجوب وجود المحوي عن وجوب وجود الحاوي بعدية بالذات
لا بالزمان لان تقدم العلة على المعلول انما هو بالذات فلا منافاة
بين تقدم عدم الخلاء على وجوب وجود المحوي بالذات وكونه معه
بالزمان والحاصل ان بعدية وجوب المحوي انما يلزم بحسب المرتبة لا الزمان
وهو بحسب المرتبة لا يستلزم عدم الخلاء بل انما يستلزمه بحسب الزمان
وان كان المراد منه المرتبة فالمنع ظاهر   الخ لانا نقول لا نسلم

الاستلزام معه الملزوم لمعه التلازم اقول اذ لكان معنى
الملزوم لا يستلزم معيته التلازم على ما عرفت به معه وجوب عدم الخلا
مع وجوب الحاوي كيف يستلزم معه وجوب المحوي ايضا مع وجه
مع ما قال في التقرير الاول في الجواب عن النقض وكذا كيف يتم ما ذكره
بقوله ولا يكفي ان يقال في الحاصل ان هذا النقض كما يرفع السؤال الذي
ذكره يهدم بنيان ما ذكره في التقرير من وروده على ما ذكره وتحققه الخ
فيه نظر لان عدم الخلا وهو عدم المكان الخالي اقول الجواب
انه حين عدم الحاوي كان انتفاء الخلاء لا لاجل لزوم وجوب الجسم
الذي كان محويا لو وجد الحاوي وخلا فيه ليس هذا في استلزامه
لعدم الخلا بل مقارنه لعدم الخلا على سبيل الاتفاق وعدم الخلا
انما يكون لازما لعدم الحاوي فقط حتى لو كان الجسم المفروض انه محوي
معدوما انتفى عدم الخلا في كون الجميع امورا متحققة مقارنة للامر فهو ان
هو عدم الخلا على السؤال ومن المعلوم ان جميع تلك الامور ليست
مستلزمة لعدم الخلا وانما عند وجود الحاوي ويلازمه لو لم يتحقق
المحوي يلزم وجود الخلا فعدم الخلا يلزم وجود المحوي من حيث كونه محويا
فيه مقرره فتامل الخ انه ما دل التلازم يتحقق على تقدير
الحاوي في اقول يمكن تقرير الدليل بانه على تقدير كون الحاوي علة
على المحوي كان امكان المحوي في مرتبة وجود الحاوي ولم يجب وجود المحوي
بعد فلم يجب عدم الخلا لان وجوب عدم الخلا في هذه المرتبة لا يتصور
الا بانتفاء الحاوي والمحوي معا في هذه المرتبة بل انما هو بوجوب المحوي
مع الحاوي فاذا لم يتحقق الوجوب في المحوي فلم يجب ايضا
عدم الخلا لان عدم الخلا لا يتصور الا بوجهين بانتفاء الحاوي والمحوي معا
وذلك لا يتصور في المرتبة المذكورة في فرضنا هذا وبتحقق المحوي
مع الحاوي فاذا انتفى الاول على ما بنيا فيه من الاعتبار كان وجوب
المحوي ووجوده مفقود في هذه المرتبة فاذا لم يتحقق عدم الخلا

عدم الخلا ولا يكون عدمه واجبا هف وعلى هذا التقرير يندفع كثير
من الشبه والايراد والنقض بصورة كون المحوي معلولا لعلة اخرى
غير الحاوي اذ امكانه في تلك المرتبة لا يوجب امكان الخلا على تقدير
انه يلزم امكان الخلا اذا كان العلة الحاوي فتامل الخ
فنقول امكان عدم الخلا انما يلزم لو كان امكان المحوي مع وجود
الحاوي وليس كذلك اقول هذه العبارة لتشييد الكلام ما اوردنا
عليه فتامل الخ والصواب في الجواب قد عرفت ما عليه الخ
والظاهر ان الاشكال مندفع في اقول يمكن دفع الاشكال على تقرير
حيث قال المراد بالوجوب الوجوب في الجملة اعم من ان يكون بالذات
او بالغير وبالامكان حرف الامكان المقارن للعدم بان يقال
المراد بالتلازم ههنا مطلق المصاحبة ولا شك ان عدم الخلا ملزوم
مصاحب للمحوي المعين الموجود وان كان يمكن بحسب ذاته ان يتحقق
عدم الخلا بالمحوي الاخر بدله لكنه غير موجود وهذا ظاهر لكن هذا التقرير قد
انه لم يتم ثم اقول في دفع الاشكال عن التقرير الذي قررناه
حيث كان المراد الوجوب بالذات والامكان بالذات بان يقال
على تقدير كون الحاوي علة لهذا المحوي المعين كان في مرتبة وجوب
الحاوي يتحقق امكان ذلك المحوي بلا شبهة فنقول كذلك
يتحقق في تلك المرتبة امكان مطلق المحوي اللازم لعدم الخلا اذ لو تحقق
وجوب مطلق المحوي في تلك المرتبة فاما بالذات وهو ظاهر البطلان
لان المحوي من الممكنات وليس واجبا بالذات في مرتبة الحاوي او الغير
فاما ان يكون ذلك الغير هو الحاوي فيلزم مقارنة وجوب المعلول مع علته
هف واما ان يكون امرا اخر فذلك الامر اما ان يقتضي
المطلق في ضمن ذلك الفرد فرجع الكلام الى ما ذكرنا او في ضمن فرد اخر
فيلزم اجتماع الوجوبين في وقت الحاوي وهذا يلزم تداخل الاجسام واما
ان يقتضي لا في ضمن فرد فاما ان يقتضيه بشرط الاطلاق

وإنما يلزم تحقق المبهم في الخارج وأما أن نقتضي المطلق لكن مشخص
وتحققه في ضمن الحصول المعين فيكون الحصول المعين من حيث إنه
معين معلول الحاوي وأما من جهة الذات فكان معلولا للعرض له
حيث الاحتياج إلى غير الحاوي وتم المطلوب بعضهم إن المحوي
ليس علة للحاوي بوجه آخر وهو أنه إنما بالذات وهو مع الحاوي بالعرض
وهو أن الحاوي فيلزم ما ذكرنا وأما غيره وهو خلاف المفروض
إن علة المحوي هو الحاوي ليس إلا فتأمل الخ فكان الحاوي
يكون معللا بالشرف ؟ أقول يمكن أن يكون هو خلفا
على غير ما ذهب إليه لوهم تعدد العلة مستقلة ؟ لا يتجه عليه كونه
معلولا لعلته الخ وفيه نظر لأن المحوي لا يستلزم
الحاوي أقول يمكن أن يقال ليس مقصود الشارح أن اللازم
بالطبع لا بد أن يستلزم الشيء فهو متقدم والمحوي هيهنا لا يستلزم
الحاوي من حيث الذات كيف ويكون لازما له بالذات مستلزما
للمتقدم مشترك بين التقدم بالطبع والتقدم بالعلية فإن قيل
لا يجوز التعدد في العلل المستقلة فكيف جوز التعدد في العلل الناقصة
فإن قيل كانت العلة يتحقق من القدر المشترك بين الخصوصيات
فلم تتعدد العلة الناقصة حقيقة بخلاف ما لو تعدد العلل المستقلة
أو لا يمكن أن يكون العلة المستقلة لمعلول الشخصي أمرا كليا منحصرا
كما تقرر أن الأمرين فاعل الواحد بالعدد لا بد أن يكون واحدا بالعدد
حيث تعدد العلل المستقلة كما جاز أن يكون يتعدد الفاعل
جاز أن يكون تعدد الشروط وغيرها أيضا وح كان العلة الفاعلية
وإن كان واحدا حسبما لكن الفاعل يتضمن إلى الشرط أمر كلي
والأظهر وفيه منع أن تعدد الفاعل ولو على سبيل البدلية كونه الشيخ
ولعل الأولى في الإطناب لأوردناه وتمام تحقيق ذلك يطلب من حواشي
على التجريد وأن رجع إلى المقصد ونقول مقصود الشارح أن عدم الحكم

أو العكس وهو عدم استلزام المتقدم للمتأخر معتبر في مفهوم التقدم
بالطبع وههنا يتحقق ذلك على ما بناء أن الحاوي ليس علة لكن تحققه بدون
المحوي وإلا لزم تحقق الخلاء وهذا هو الفرق المشهور بين التقدم
بالعلية والتقدم بالطبع لا ما قيل على كلام الشارح وأقول لكن يرد
على أن هذا الاستلزام يختص من خصوصيته المادة وذلك لا بأنه
كون التقدم بالطبع كما في تقدم جزء الصورة الخ وقوله ليس
كما هو المتبع فهو بعد جواب سؤال أقول بل هو أعين الجواب
أو لا يتم الجواب إلا به لأن السائل اعتقد كون مانع التأثير هو مباحثا
والجواب ليس إلا هذا الخ فيه نظر لأن تغاير الاعتبارات
إن كفى في صحة كون الشيء فاعلا هو الجواب عنه أن الشارح رحمه الله
لم يقصد بدفع النقض إتمام الدليل الذي ذكره الإمام وتحققه إبطال
التعليل المذكور فيبطل الاستدلال الذي ذكره الإمام كان يبطل عنده
لكن لما كان ما ذكره الإمام في مقام التعليل الذي ذكره كان واردا
على الشيخ أيضا حيث قال العقول والصور العالية بذاته تعالى وذلك
بأنه لما تحقق عنده من امتناع كون الشيء فاعلا وقابلا بالقياس
إلى شيء واحد أراد بالتمسك باختلاف الجهات والاعتبارات
دفع هذا الاعتراض عن الشيخ فلو فرض ذلك في الدليل الذي
ذكره الإمام من عند نفسه يلزم اختلاله وبطلانه فلا يلزم الشارح
بل كان مؤيد الادعاه من بطلان التعليل الذي أورده هذا ثم
كان الترديد في الدليل الذي ذكره الإمام عن الشيخ ضعيفا لأن
ما ذكره الشيخ في ذلك الموضع كان صريحا في أنه الإمام ونقل منه سيظهر
ولهذا أورد هذا الإيراد على الشارح هناك وكان الجواب
ذكره هنا غير مرضي عنده ولهذا لم يجب عنه هناك قال على أن الحق
في ذلك ما سنذكره أي في تحقيق علم الواجب أنه ليس بارتسام
الصور فيه بل بارتسام جميع الصور في العقول ولأن العقول

حاصرة عنده مع تلك الصور الخ وقد كان جزء القوة بداية
ثبته عليها بالنقوا الاجسام اقول علم جواز لابد وما قيل في المشهور
في الصور الكامل مواد الاجسام انه لا يلزم من كون المادة واسطة
في صدور الآثار على تلك الصور ان يكون لوضع التابع للمادة
مدخل في ذلك الصدور ولو سلم ان للوضع مدخلا فيها فلا يلزم ان يكون
ذلك وضعا بين مادتها وبين ما يؤثر فيها وكذا الاثير وهي الصور القائمة
بجزئها اي الى نفس ان الشأن لا يلزم كون فعلها موقوفا على الجسم الذي
هو آلتها ولا يلزم من وجود ذلك ان يكون لمشاركة الوضع اى الوضع
ذلك الجسم ثم اعلم ان المراد من كون التأثير من الصورة القائمة
بغير القائمة لمشاركة الوضع انه يعتبر فيه وضع لمادة تلك الصورة القائمة
ولمادة جسم متعلق به الصورة الغير القائمة اي لبدن بالقياس
الى ما يؤثر فيه هو كذا ذلك لان القائمة في الجسم الى ما اذا كان
التأثير في الجسم القائم بمادته الصورة القائمة فالوضع الحاصل
لتلك الصورة التي كان من قبل المادة القائمة كاف وانما يحتاج
لا بد من وضع بين المؤثر وبين ما يؤثر فيه فيما اذا كان تلك الصورة
ان صورة لكون الصورة المؤثرة حالة في المادة بل في الجسم غاية الامر
ان وضع كل واحد بالقياس الى الاخر هو وضع الاخر بالقياس الى الاول
فان كون احدهما حالا فيه تمامه مساويا فيه وضعه بالقياس الى المحل فيه
وذلك قوله صاحب المحاكمات ولا شك ان مثل هذه النسبة لا توجد
بالقياس الى الجسم وشي من الهيولي والصورة بين الجسم فمراده ان الصورة
كالم تعتبر جسمانا لم يحصل لها تلك الجسمية كانه في الروح في حصول الاجزاء
متقدم على حصول الكل وان تأثير النفس في الآلات وبسطها فيتوقف تأثيرها
على قوى ماديه تلك الآلة فيكون لمشاركة وضع بين تلك القوى
وآلاته لكن تقرر ان تأثير النفس لا يكون الا بالآلة وبهذا قالت
لكن النفس من حيث انها متعلقة بالجسم ان فعلها من حيث الاجسام

الى آخرها قال على الاطلاق فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع
الخ ومن حيث ان علة نفس الجسم ولا النفس اقول لما ثبت
فيما تقرر ان النفس لا يكون معلولا اذ لا يمكن ان يصدر عنه اول الاجسام
لما يلزم من ان فعله يتوقف على الجسم فيلزم الدور وربما انما يجوز ان يفارقها
ومتعلق بها فلا يجوز ان يصدر عنها الجسم علم حيث فلا يتجه قوله فاذا ثبت
ان كل جسم لا يكون علته الا العقل ولعل مراده انه حيث ان تأثير النفس
انما يكون بمشاركة وضع بين جسمها وبين ما يؤثر فيه فلو صدر عنها جسم وصدور الكل
مسبوق بصدور اجزائه فيلزم صدور الصورة قبل صدور الجسم
والصورة قبل الجسم لم يكن لها وضع بينها وبين غيرها اصلا لكن لو كان
مراده ذلك ينبغي ان يذكر النفس مع الصورة والهيولى ونقول
ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون الهيولى
والصورة والنفس ولم يفعل كذلك بل ذكر النفس مع الجسم
والواجب والامر فيه بين الخ وهذا الكلام مما ثبت
ثبت بان في الخارج امرين ماهية ووجود اقول قوله ماهية
ماهية من حيث الوجود تابع لذلك الوجود لان … في نفس الامر
بعد وجودها ولو كان من حيث العقل الامر بالعكس اي الا ان
في تقرير في المشهور ان ثبوت شي الشي فرع على ثبوت ذلك الشي
في نفسه والثبوت هو الوجود فيكون الوجود فرع ان ما ينتزع عنه كونه
موجودا في نفس الامر وقد اشار فلان عند اعتبار العقل كان الامر بالعكس
ان العقل يتصور الماهية مجردة عن جميع ما يغايرها ثم يصفها بالصفات من الوجود
وغيره وذلك لان الماهية من حيث هي ليست الا هي وهذا مذهب من ذهب الى
من ان ماهية ليس … والكلام … لا انطباق عليه وقد على ظهر الادلة
ما اورد ان الحوالة لكون الشي … متاخر عن كونه موجودا
بحسب نفس الامر يقتضي مغايرته الا في ثبته الوجود في الخارج العيني
ولو كان المراد بالخارج الخارج العيني نقول قد صرح الشيخ بتقدم الطبيعي

لا بشرط شيء كالجنس على الطبيعة بشرط شيء كالنوع مع تعريجه في موضع
يأتي واما خارجا وذلك على ان يكون التقدم الذاتي راجعا الى الماهية فظ
وقد عرفت استفادة هذا المعنى من كلام الشيخ في هذا الكتاب اذ يجوز
ان يكون وجودا واحدا وكان احد الطبيعتين به اولى من الآخر والحاصل
ان التغاير بالاعتبار يكفي التقدم الذاتي   الخ وقد ان الامكان
والوجوب معه في الثانية غير مستقيم كونه ليس الامكان والوجوب
كيفية لنسبة الوجود الى ثابت الماهية بالفعل الى الماهية حتى يتأخر عن الوجود
اي ثبوته للماهية وكذا الوجوب والحاصل ان ليس المراد كون مفهوم الامكان
والوجوب مع الوجود حتى يقال انهما متأخران عن الوجود فكيف كانا معه
في المرتبة بل المراد اتصاف الماهية بالوجود حال في العقل بدون كونهما
حقيقة الماهية وكون ذلك متأخرا عن الاتصاف بالوجود غير ظ
نعم يمكن ان يقال انهما بعد الاعتبار متقدمان على الوجود اما الامكان
فلأن تقرر فيما سبق هو الافتقار والافتقار متقدم على الايجاد المتقدم
على الوجود واما الوجوب فلأن تحقق ان الشيء ما لم يجب لم يوجد
هذا وان الوجه جعل التقليلين تارة في مرتبة الذات وتارة في ما بعد المرتبة
فهو ان الصفات ينقسم بحسب [illegible] ما يكون تابعا لنفس الماهية
دون مقتضى ذاتها تابعا الوجود الا من جهة ان الماهية من شأنها الوجود
والامكان والوجوب من هذا القبيل اذ لا توقف لهما على الوجود بل يتوقفان
على الماهية الموصوفة بها واما ثانيها ما يكون تابعا للوجود وتابعا للماهية ولما ثبت
فاعلم على تقدير كون الوجود تابعا للماهية والتعقل والعلم من هذا القبيل
فعلى تقدير جعل المرتبة الاولى الوجود وقع التعقل مع نفس الماهية
في المرتبة الثانية والوجوب والامكان [illegible] صفات الماهية وقعا في المرتبة
الثالثة وعلى تقدير جعل المرتبة الاولى للماهية كان الامر بعكس هذا
فان قلت تعقل الكل نفسه ليس زائدا على ذاته [illegible]
[illegible] وان [illegible] فكيف يمكن ان يقال تعقل العقل المبدأ الاول بالعلم الحصولي

بالعلم الحصولي فيكفي فيه حصول الوجوب ووجود العقل وذلك لا يتوقف
على ارتسام صورة حتى يتأخر عن الماهية الموصوفة بها والحاصل ان تعقل العقل
المبدأ الاول لا يتوقف على امر متأخر عن وجود المبدأ ووجوده
بل لا توقف له الا عليهما فلا يلزم تأخره عن المرتبة الثانية فان قلت
الوجوب والامكان لما كان صفة الماهية كان صفة للوجود ايضا على ما صرح به
فلا بد من تأخرهما ايضا قلت الكلام في الوجوب والامكان الذي
هو صفة للماهية لا الوجوب والامكان بالقياس الى الوجود ونقول
لعل الاتصاف بالوجود بها بالعرض وموصوفها الحقيقي نفس الماهية
وبما قررنا وحققنا ظهر لك التمييز بين الصحيح والفاسد مما ذكره صاحب
المحاكمات عند قوله والنسب فتأمل   الخ ليس كذلك
بل هي انفسها كما يتوقف وجود الاثر على عدم المانع نفسه على انه مقتضى الشيء
بالاعتبارات التي في العقل اقول لا يخفى على احد ان توقف
على الاضافة والسلب اما باعتبار ان الخارج او نفس الامر ظرف
نفسها او باعتبار ان الخارج او نفس الامر ظرف وجودها فعلى الثاني
لا شك في توقفها على الطرفين ضرورة توقف وجود النسبة
على وجود الطرفين وعلى الاول فلا يتوقف على وجود المنسوب اليه
بالضرورة في ظرف الاتصاف اما وجود المنسوب فيقتضيه ايضا
لكن لا يلزم ان يكون في ظرف الاتصاف وهذا ما صرح به الشيخ في الهيات
الشفاء عند بيانه ان المخبر عنه لا يكون معدوما مطلقا فيقتضي وجود
امر آخر غير المبدأ الاول مع ان حال ايجاد الصادر الاول
لم يتحقق امر غير الذات وغيره اما عدم المانع والتوقف عليه باعتبار
ان الخارج مثلا ظرف نفسه وكون الخارج ظرف نفس العدم لا يقتضي
كون شيء ما موجودا وهذا في الاضافة واما في السلب فقد ذكر بعض
المحققين ان ليس مراده من السلب العدم الصرف والنفي المحض
لانه لا يوجب تكثرا في ذات الفاعل بل يكون عدم امر ما يقتضي وجود

وجود المطلوب بالقوة اي قوة وجوده فيقتضي امرا موجودا
والحاصل انه حينئذ لم يكن موجودا غير المبدء وكذلك الصادر اذ الكلام
في الصادر الاول وحينئذ لم يوجد لك شيء آخر سوى ذات المبدء
وذلك الصادر لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لان بين الذات
لا يتكثر في ذاته لا باعتبار الجزء ولا باعتبار الوصف واما الجواب عن النقض
بالاعتبارات في العقل فهو ان صفات العقل ليست عين ذاته المقتضية
فيمكن ان يكون طرف الاضافة موجودا في العقل لوجود محل والقضية
يجوز ان يكون طرفا والاضافة موجودين في الخارج على هذا التقدير
ولكان احدهما المبدء الاول والآخر العقل بخلاف ما اذا كان العلة
الواجب تعالى اذ لو يكون في الخارج احد الخ وفيه نظر لانا نقول
ان كل عقل لو صدر عما فوقه اقول الجواب عنه اذ الالة بعيد
ليس له مدخل في الحاجة لوجه من الوجوه والمعتبر في الابداع نفي واسطة
غير ان علل في اتحاد الفاعل اقول نعم يمكن ان يقال قد مر ان غير الفاعل
اتحاد العقل الاول العقل الثاني بواسطة الواجب بالغير او مفعوله
لذات المبدء الاول فلم يكن التأثير منه موقوف على غير الفاعل
وهو المعتبر في الابداع على ما نبين من غيره اللهم الا ان يخص العقل
بالوجود الخارجي فتأمل قال الشارح فيجب ان يكون المقتضي لتلك الطبيعة
ما يؤثر في وجود المادة اراد لمقتضي تلك الطبيعة الحركة المستديرة
وفيه اشارة الى ان حركة السماويات مادة العنصرية وانما كان كذلك
لان نفس الطبيعة الحركة امر ثابت غير متجدد الاحوال فلا يكون
كافية في ترتب غير ثابت متجدد الاحوال الى امر ثابت غير متجدد
كالعقل ثم لما كان علوم العقل علوما فعلية سببا لوجود معلوماتها
في الخارج عند الملة لكان ارتسام صور العالم الاسفل في العقل على سبيل النفس
كما ان ارتسام عين تلك الصور في المادة على ان يكون المادة
منفعلة عنها قال الشارح فلا يجب ان يخص مادة دون مادة الا

الا لامر آخر فرجع الى ما هو الاستعداد اقول هذا الكلام يقتضي
ان يكون حصول الاستعدادات المختلفة يرجع للمادة لاختلاف
في تأثير المؤثر فيها وما ذكره سابقا عليه يقتضي عكسه وذلك
حيث قال اذ المقتضي للمادة متأثر من التأثيرات السماوية بلا واسطة
جسم عنصري او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص ثم الكلام
والجواب ان قبل كل تأثير تام جديدا استعداد وقبل كل استعداد
حادث اثر جديد وهكذا وهم يجوزون مثل هذا التسلسل صدور
الحادث عن محل مرارا قال الشارح فصار من شأنها ان تقتضي
الصورة الهيولانية عليها الفرق بين الاستعداد والاستحقاق
ان الاستعداد لا يجامع الفعل بناء على ان القرب والبعد لا يجامع
الفعل والوصول وهو الفعل بخلاف الاستحقاق فانه يجامع
الفعل ويتحقق معه والتصور للاستعداد جعلوه من اقسام الكيف
وقالوا بوجوده في الخارج بخلاف الاستحقاق فتأمل قال الشارح
ويقال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود
اولا لجسم اقول فيه نظر اما اولا فلان ذلك منقوض
بالآخر من حيث قال الشارح فان العقل المذكور هو الذي يقتضي عنه
بمعاونة الحركات السماوية ارتسام صور العالم الاسفل فان ذلك
تصريح في مدخلية الحركة السماوية في وجود المادة فلا بد من زمان لم يكن
المادة موجودة لتقدم الحركة عليها فيلزم حدوث المادة وكذا ينتقض
بما مر من الشارح من ان اسخان الشمس وغيرها صار سببا لفيضان
الصورة النارية على المادة العنصرية ثم يحصل منها المركبات وذلك
المركبات كالانواع المتولدة التي لا تتحقق فردها الآتي بنوع قديم
وقد صرحوا بذلك وهو ان اسخان الشمس كان متقدما عليها بالزمان
اذ اسخان الشمس انما كان بالتدريج لانه حركة الجسم العنصري من باب
الكيف وكذا ينتقض بالمزاج الحاصل من المركبات لان المزاج انما يحصل

مطلب الفرق بين الاستعداد والاستحقاق

بالحركة الكيفية على ما عرفته انه وهو متقدم على المركب فيتقدم على انواع
المتوالدة وانه ثانيا فقط وهو ان المتأخر ما ذكر خلو المادة عن كل
صورة تخفيه لا خلوها عن جميع الصور والحاصل ان المادة في كل زمان
مصورة بصورة مسبوقة بحركة مخصوصة وقبل تلك الحركة المخصوصة
الصورة المعدة صورة اخرى وحركة كانت سببا لفيضان تلك الصور
وهكذا وكذا مثله فتامل الشرح اذ لا فرق عندهم بين المبدأ
الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة
اقول ان نفي الفعل بتوسط الآلة كالبدن بالقياس الى النفس
في جزئيها واما نفي تأثيرها في المادة بافاضة الصورة عليها فلا دليل عليه
ومن توقف فعل العقل على المادة على ما ذكر وانه الفرق بين النفس
والمادة بهذا المعنى اي بمعنى ان فعل العقل لا يتوقف عليه دلالة
ان فعله لا يكون موقوفا على المادة اصلا كيف وفيضان جميع الصور
على المواد بل فيضان اكثر الاعراض على الموضوعات انما هو من العقل
عندهم والبدا بعده هو واهب الصور من العلوم ان الفعل في جوهر
كما كان علة فاعلة كانت المادة علة قابلية وقد مر ذلك في الجواب
بعينه وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الامام في الجواب من ان فعله
ليس بالمادة محل نظر نعم كونه ليس بالالة مسلم وكلامه انه فرق
بين كون المادة آلة للعقل وواسطة في حصول تأثير الفاعل الى منفعله
وبين كونها علة قابلة محلا للتأثير والنفي عن الواجب والعقل الاول
والمثبت في السؤال هو الثاني فلا منافاة الح فيه ممنوع
فان العقول لا يتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس
اقول قد مر ما يفيد مرجع ذلك فلا باس ان نعيده وتفصيله
ان النفس قد تفعل بتوسط الآلة وجعلوا كثيرا من المجردات
والمكاشفات من هذا القبيل والعرفا نفوا النفوس المجردة من الابدان
كما يشاهد اهل الزيارات للمقابر وذوات النفوس الفلكية ومعلوم

ومعلوم ان ذلك ليس باستعانة الآلة والبدن بل النفس اثر
انفعالها بالآلة بخلاف العقل وايضا ذكر الشيخ في المقالة التاسعة
من الالهيات الشفاء في تقسيم الى العقل والنفس كلاما هذه عبارته
وان كان مفارقا ليس هو جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف
ما في الاجسام بالتحريك ويسمى نفسا او يكون متبريا عن المواد
من كل وجه ويسمى عقلا انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام يدل على ان العقل
لا يتوقف ذاته ولا فعله على المادة اصلا بل الجواب الحق ما حقق
من الفرق بين كون المادة آلة وبين كونها قابلة اقول وكذا
يرد على قوله واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين اول معلولاته
واما بين اول اذ ليس كلام الامام في الصادر الاول بل قال
ان ما تنسبونه انتم الى العقل ليس منسوبة الى الواجب تعالى
بسبب اختلاف القوابل واستعداداتها فما ذكره ذهول
عن مذهب الامام اقول بل الجواب عنه ما حققه الشارح من ان
ليس مرادهم ان العقل هو الفاعل الحقيقي بل الفاعل الحقيقي هو الواجب
وما سواه من قبيل الشروط والآلات ان يقال معتقد السائل ان الاثر فائضة
الى واسطة العقل صدا بل يكفي الواجب بغير تلك العقول المحصلة للاستعدادات
ووجود الصور والقوى فتامل الح وان اراد صدورها
عن فاعل واحد مطلق 4 اقول يمكن ان يقال ان اختلاف
نفس الحال لا يقتضي اختلاف المعقولات الصادرة من ذلك الواحد
فلم يكن تلك العقول سببا لاختلاف حيثيات متكثرة في الفاعل
فان الفاعل من حيث مقارنته لقابل المعين مغاير لنفسه من حيث
مقارنته لقابل المعين الاخر هذا وانت خبير بان ذلك بعض الحيثيات
الاعتبارية ومثل هذه الحيثيات غير ممتنع واما اعتراضه الاخر فجوابه
ان الشيخ لم يحكم الجزم بان صدور تلك الصور عن العقل الاخير
بل ذكر ذلك على سبيل الاولى والاخلق وقد مر نظيره مرارا

فطلب صدور الاشياء

المطلب التاسع في التجريد

والله اعلم بالصواب الخ الاشرف في مراتب العود بل
الاخس في مراتب العود اقول ما ذكره وان كان يدل بظاهره على ابتداء
والعود ههنا على ان ابتداء البدو من الاشرف وابتداء العود من الاخس
وكذا ظاهر قول الشارح فيما بعد فكانت النفس ان لحقت ورجعت من مراتب
العود لكن لا دلالة قول الشارح ههنا حيث قال هذه من ابتداء الى البدن
فانه يقتضي ان يكون الاشرف من مراتب البدو في مقابل الاشرف من مراتب
العود ولا يخفى عليك ان كل واحد من الاعتبارين جائز الخ
وذلك مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال
اقول النسخ التي ههنا مختلفة ففي اكثر النسخ وقع كذا من كونها
باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية فقط ان المراد به الكمالات
الذاتية اي الصور المعقولة وعلى هذا الشرح على هذه النسخة كما يظهر
من نقلها حيث قال دائم معقول بمعقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد
الوجود من الجواهر الباقية وفي بعضها كذا بل يكون باقيا بما هو مبدأ
الوجود من الجواهر العقلية والظاهر ان هذا الشرح للامام على هذه النسخة
ونقل صاحب المحاكمات نقلا على النسخة الاولى فانه وقعت
في نسخة الشارح وههنا في خلاف المتن ولا مستدرك اصلا واما قوله
فان عدم الاحتياج في الكمالات اليه غير مفهوم من كونه ذات آلة
في الجسم نحو انه ان عدم الاحتياج في الكمالات مطلقا وان لم يفهم
من كونها ذات آلة في الجسم لكن عدم الاحتياج في الكمالات
الذاتية يفهم من كونها ذات آلة في الجسم لان الكمالات الذاتية
فلم يكن بالآلة فاذا كان النفس ذات آلة في الجسم وعلاقتها
بالجسم من حيث انها لا آلة لها قائمة به فيفوق الكمالات التي لا تحتاج
فيها اي الآلة لا تحتاج الى الجسم وهو ظاهر وقال الشارح
قد سلف في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن
فالآن كما ذكر ذلك اقول ما سلف في الفصل المتقدم

المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن مع تعقلاتها علما يدل على انه
على ما مر عن الآنفا والذي ذكره الآن بمعنى ما سلف وهو بقاء التعقلات
والادراكات الحاصلة وان التعقلات مر فيما سلف بمجرد ان النفس
في التعقل غير محتاج الى الآلة وههنا قد ذكر ذلك وزاد عليه ان النفس
قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل فلا يضرها فقدان الآلات
ولا يخفى ان الكلام الشارح في الانطباق على ما قررناه لا يرد عليه ما ذكر
بقوله اقول فيه وتحقيق الباحث له على حل كلام الشارح ههنا على انه جعل
المدعى بقاء النفس مع التعقلات قول الشارح لا يضرها في بقائها ولا في
على كمالاتها الذاتية وهذا وهم من كلامه لان هو ان ذكر في ذيل الفائدة
الزائدة لو كان الامر كما زعمه يستلزم ذكره في ذيله قوله مكررا لما سلف
فالوجه ان جزء الكلام من الشارح وقع استطرادا لا توجيها لبقاء الكمالات
والدليل على ما ذكرنا انه لا يتعرض له في الاستدلال بل انما استدل
على بقاء الكمالات فقط فتأمل الخ لكن قوله وليس اذا الخ
موضوع لها اقول معنى كلام الشيخ هذا انه لا يجب كون قوة
التعقل تختل باختلال الآلة حتى ان يكون التعقل لا بنفسها بل بالآلة
والحاصل ان الاستثناء عين التالي وهو ان قوة التعقل تختل باختلاله
الآلة على قدر صاحب الكمالات نفسه وقد عبر عنه الشيخ بقوله يوضع لها
مع كلال الآلة كلال لا ينتج ولا يستلزم عين المقدم وهو كون التعقل بالآلة
وقد عبر عنه الشيخ بقوله لا يكون لها فعل بنفسها فهذا الكلام راجع
الى ما ذكره ان استثناء عين التالي لا ينتج عين المقدم وكلام الشارح
ناظر الى هذا العكس ولهذا تقريره فانه قال قوله لو كان عدم كلال
النفس في تعقلها لو كان سببا للرأي منتج لعين المقدم لكان استثناء
عين التالي منتج لعين المقدم ولكان الكلام بعينه وبما ذكرنا
ظهر اندفاع الاضطراب عن كلام الشيخ وعدم الانطباق على المتن
من كلام الشارح على ان كلام الشارح لكان موافقا لقوله وليس اذا الخ

متوقف على كمال الآلة كمال لها يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وان
القول غير ملايم للقول الآخر من انه فلا وجه لما يراد عليه القوة
الحيوانية ومن قائم بالروح الحيواني اقول ليس المراد بالقوى
الحيوانية القوى القائمة بالروح من المدركة والمحركة لانها كمالات ثانية
وقد فسرها الشارح بالكمال الاول بل المراد بها الفصل المقوم للحيوان
اذ هو مبدء فصله من حيث هو مبدء فصله ويسمى بها بوجه بل لكان
جوهر واخلا في حقيقة الحيوان وقد تقرر في موضعه ان الجزء لا يكون مختلف
الحصول بالزيادة والنقصان وغيرهما بالقياس الى ما هو جزؤه
وقد يحكى الدعوى بالوجه المحول فيقال الذاتي ليس مقولا بالتشكيك
الخ لم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني اقول الكمال الاول
لما لم يختلف بالزيادة والنقصان لان المعتبر فيه مداره وجدا لا يختلف النفس
واما الكمال الثاني فلما كان لم يختلف زيادة ونقصانا لان المعتبر فيه يختلفا
لان وحدة المعلول واختلافه تابع لوحدة العلة واختلافها وبالجملة
القوة الحالة في الجسم يا لغاية في الزيادة والنقصان وفي الشدة
والضعف نعم لا يكتسي بالضعف لعلته واما انها لم يضعف بضعف الجسم
فغير مقبول فليتأمل الخ واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس
ليست قوة بدنية اقول فيه نظر لان هذا البعض لازم من الحجة لان المراد
من الآلة العينية عند النفس في تعقلها هي الجسمانية ودلالة في التعقل الآلة
جسمانية ويحصل لها الكمال بتكرر الافعال بحصل ضعف وفتور في العقل
لا محالة وان كان العاقل مجردة الى مثل ذلك اشار الشارح
بقال لان العاقلة ولو كان تعقلها بعاونه من المفكرة التي هي قوة بدنية
فقد تضعف عن التعقل لا لذاتها لكن بضعف معاونها الخ
والحاصل ليس الا ان تعقلها في الجملة بلا واسطة الآلة اقول فيه بحث
اما اولا فلان المقصود من اثبات كون التعقل ليس بالآلة الجسمانية
في تعقلات النفس هو التجرد عن البدن والآلة ليس القصور

ليس القصور يفيد بعض تعقلات النفس بل المقصود تجرد جميع
تعقلات النفس بل المقصود ان جميع الكمالات الذاتية لها باقية
ولهذا قال في صدر النمط يريد ان يبين في هذا النمط وجوب
بقاء النفس الانسانية بعد موت البدن مع ما تقرر فيها
من المعقولات وقال الشيخ بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود
من الجواهر الباقية فان كلامه في المؤمنين لو ثبت المقدم فلما قلت
ولو ثبت ان بعض تعقلاتها ليس بالآلة ثبت ان الكل ليس بها
ولو سلم بالاعتبار عدم الفرق بين تعقله هذا وتعقله ذلك قلت
بعد تسليم ما ذكرت كان هذا التقرير الا في الجواب واما ثانيا
فلان خاصية اعتراض الامام لم يندفع بهذا اصلا لانه لم يجعل الجسم الة
في تعقل النفس بل جعله شرطا في تعقلها وحينئذ يكون الجواب
على تقدير كون النفس مجردة بان يكون تعقلها مشروطا بتعلقها بالبدن
لا على ان يكون الة حقيقة حتى لا يتوجه ان الآلة لا يصير واسطة
بين المدركة وبين نفسها وادراكها وبين المدركة ونفس الادراك
بل على ان يكون تعقلها لنفسها مثلا مشروطا بتعلقها بالبدن لا بد
لنفي ذلك من دليل فتأمل الخ الى قوله اذ لا تحلل النفس
قد يكون وقد لا يكون وان ظهر صحة الشرطية ولكن ترتب المقصود
المركبة من الجزئين على المقدم الآن كون ذكر التعقل حالة القوة
المستمرة الى قوله اذ لا تحلل النفس بيان كيفية ترتب الثاني
المذكور على المقدم وتفصيله ان جزء من جزئي المنفصلة المذكورة
كيف يتحقق على تقدير يقع واثبت واما ما قلت ان الامام
الكلام مع الشيخ في تقريره اليقين لا يكون الا كذلك الخ
هذا هو المنطبق على متن الكتاب اقول هذا غير منطبق على المتن
ومشتمل على الاستدراك اليقين اقول فلان الشيخ
اثبت التغاير بين الصورتين بان احدهما مجردة والاخرى مستمرة

والتغاير بينهما في هذا التوجيه ومع اخذ شق الترديد كان موقوفا
لا مثبتا بالدليل واما الثاني فلا يتأتى على هذا التوجيه لان قول الشيخ
فان استأنفت الى قوله فهو غير الصورة التي لم يزل له في مادته
مادته بالعدد مستدركا بالرجوع الى الحق صرفنا مثل فيه الخ
اللهم الا بعناية اخرى وذلك بحمل الجسم على الصورة الجسمية
واقول فيه نظر اما اولا فلجواز ان يكون محل القوة العاقلة
هو الجسم المركب من المادة والصورة فعلى تقدير تعقله الصورة
الجسمية انما يلزم حلول احدى الصورتين في العقل في المجموع
المركب ولا محذور في المادة فضلا عن اجتماعهما في محل واحد واما ثانيا
فلان احدى الصورتين موجودة بوجود ظلي والاخرى موجودة
بوجود وهو وجود عيني فيحصل الامتياز واجتماع المثلين انما يستحيل
بفقد الامتياز بين الاثنين فاذا ظهر الامتياز فلا استحالة
فيه فتأمل الخ واما قوله على ان الشيء المعقولة
فهو جواب سؤال اقول لا يخفى على العارف بصناعة
الكلام ان ذكر العلاوة بعد الجواب ليس الا لانها اشارة الى جواب
آخر وحمله على جواب سؤال مقدر لا يحمل اسلوب الكلام اقول
والحق انه جواب آخر تقديره ان يقال لصور العقلية اعتباران الاول
من حيث انها صورة حالة في النفس وبهذا الاعتبار يكون علما
وعرضا ومانعها من حيث هي لا بشرط شيء وبهذا الاعتبار يكون معلوما
وجوهرا ومعلوم انها موجودة بالاعتبار الاول مغايرة بالماهية
لنفسها موجودة بالاعتبار الثاني كما ان الشيء من حيث انه يكون
لحقيقته اي الانسان مع وصف انها مغايرة لحقيقته من حيث انه
انسان فالصورة العقلية من حيث انها عرض مغايرة بالحقيقة لنفسها
من حيث انها جوهر ولا انها بالاعتبار الاول موجودة في العقل
فلا شك انها بالاعتبار الثاني موجودة فيه ايضا فيلزم اجتماع المثلين

اجتماع المثلين مع تسليم ان الوصف مخالف للجوهر من حيث
هما عرض وجوهر بالماهية وهذا هو المراد من قولهم على ما حققه المحقق
وهو حصول الاشياء بانفسها في العقل كان العارض من العلم
والمعلوم بالاعتبار لان العلم من حيث انه علم وعرض متحد بالذات
مع المعلوم الذي هو جوهر من حيث انه معلوم فتأمل جدا فانه
من غوامض الشرح الخ لكن ههنا شيء آخر وهو
ان الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي
محلها على ما ذكره الامام اقول كلام الشارح المحقق مبني
على ان جعل المعقول الصورة الجسمية حتى يلزم اجتماع المثلين
في محل واحد على ما ذكره صاحب المحاكمات ولهذا اعتبر عنهما
بلفظ الصورة ولو كان المعقول هو الجسم المركب من الهيولى والصورة
لعبر عنه بالجسم لا بالصورة واما ان مزعم بطلان ما ذكره الامام
فمنقول اذ لا لزوم ههنا الى كلامه الامام في جعل المعقول هو الجسم
فلذا منه تغير الامام حقيقة لم يجعل المعقول هو الصورة الجسمية بل جعل
الجسم على ما هو الظاهر من كلامه ولا يبعد ان محل القوة العاقلة هو الجسم
دون الصورة الجسمية ولو قال الحاكم لعل محلها هو الصورة الجسمية لانه
حلول المثلين في محل بل حلول احد المثلين في الاخر فيقول قد صرح الشارح
بان المراد بالحلول ههنا المقارنة فلا شك في ان الصورة الحالة الموجودة
العاقلة الحالة في الصورة الجسمية الحالة في الهيولى والصورة الاخرى
المعقولة حالة فيها فيلزم اجتماع المثلين في محل واحد اقول فيه بحث
على كلام الشارح انما يثبت استحالة هو حلول في محل واحد حقيقة لا بمجرد
مقارنتها في الثالث دون بد من الاثنينية بالكلية كيف لا وقد سماه
واما باعتبار المحل القريب وذلك يكفي للامتياز ولو سلم ان المراد
بالحلول مجرد المقارنة فلا شك ان مقارنة الصورة العقلية
للقوة العاقلة مقارنة قريبة ولمحل الصورة الاخرى مقارنة بعيدة ومقارنة

الصورة والاعراض لحلولها مقارنة ووجوده وبهذا القدر يتحقق الامتياز
فان الافتراق بالعوارض لاحدى الصورتين غير الافتراق بالاخرى
الخ والكائن في المحال حال بالغير اقول هذا انما يصح اذا اريد بالمحل
ما هو اعم من المحل الحقيقي والمحل بالعرض فان محل المحل ليس محلا حقيقيا
بل انما يقال له محل لحلوله في محل عرض له انا نرى ان السرعة الحاصلة
في الحركة الحالة في الجسم ليست حالة حقيقة في الجسم بل هي صفة
نعت له مصححه بل انما هي نعت للحركة ولا شك ان الكلام في المحل
محل الشيء حقيقة اذا الممتنع اجتماع المثلين فيما هو محل لهما حقيقة لا ان يكون
الكل محل احدهما حقيقة دون الاخر فيحصل الامتياز ثم هذا الكلام
من الشارح وهو ان المراد من الحلول هنا هو القيام فيه اشارة منه
الى ان الصورة العقلية ليست لها حلول وقيام بالنسبة الى الذهن بل هي
حالة فيه لا قائمة به وفرق ما بين القيام بالشيء والحصول فيه
ولهذا لم يتصف الذهن بالاشياء الحاصلة له فليتأمل الخ
ووجه ما اه ان الدائم هو العلم لا لانه فقط حاصلة له فرق ما بين العالم
والملاحظة للغير الالتفات من الى ذلك الشيء فان الامر
المذهول عنها المخزونة صورها في الخزانة معلومة وموجودة في الذهن مع
ان النفس لم يكن ملتفتا اليها هذا ولكن الالتفات الى الشيء مالم يحصل
في القوة المدركة وان لم يتحقق الالتفات من النفس اليه هذا في العلم
الحصولي واما في العلم الحضوري فيكفي فيه حضور المعلوم عند العالم
ووجوده عنده وبعضهم اشترط الالتفات من النفس اليه والنظر
الذي اورده صاحب المحاكمات بالحرية الخ فيلسيني
الابتداء لا يحتاج عليه كما صرح به الامام اقول ظاهره انه ايراد
على الشارح حيث قال في الابتداء واحتاج الذي ذكره في المقام وما ذكره
دكان الكلام عليها ذكره لانه قوله ما لم من هذا ان الجوهر العاقل لا
ان يعقل ذاته بحجة المحج المذكورة ليس الابتداء هذه فاحفظه الحجة

الحجة في ابطاله لحجة التي هي في الامام بيان الغلط من قوله ولانه احد فان يكون
مركبا الخ وليس مراده ان هذا ابتداء الاعتراض على الاطلاق كيف وهو قد في
في اول الفصل بانه قد سبق الحج عليه الخ الثالث ان قوة
الشيء معه السالم من مختلفين اقول لا يخفى عليك ان اختلاف
الحال والموضوع لا يلزم منه مجرد المغايرة بين الامرين بل انما يلزم من الحال
بين الامرين فلا يصح السؤال المذكور في الشرح بقوله فاذا هما الامرين
مختلفين وعدم لزوم هذا الايراد اللازم على جعل الشارح متفرعا على
صاحب المحاكمات من الاغلاط وحملها على مجرد التعسف وارشد اليه
بلفظ الشارح وقد صرح بانه لم يذكر عليه دليله اذ لو كان متقوما ما سبق لم
كان دليله دليله مذكور الخ وربما يستدل عليه بان محل
قوة الشيء هو بعينه موصوف بالشيء اقول فيه بحث اذ سيأتي
في جواب السؤال الذي سيذكره ان محل قوة الشيء العقول والاعراض
هو المواد والموضوعات وذلك لان المراد من الشيء هو زوال
الموجود عن الغير الذي هو المادة لا زوال وجوده في نفسه الخ
وفيه نظر لانا لا نسلم ان الشيء الخ اقول هذا النظر وارد على هذا التقرير
وما سيجيء في جواب السؤال الذي يذكره حال في هذا وهو كون
محل قوة الشيء هو بعينه موصوف بالشيء وان قد يتحقق هناك
ان محل قوة الشيء العقول والاعراض المواد والموضوعات دون
الشيء الموصوفة بالشيء والصواب ان يقال في تقرير كون محل الشيء
مغايرا لمحل البقاء ان حدوث الشيء بعد العدم حدوث الوجود مسبوق
بالامكان الاستعدادي فلم يكن قائما بنفس ذلك الشيء الكائن
فلا بد ان يكون قائما بمتعلق ذلك الشيء وهو مادته وح يندفع جميع ما ذكر
وبقي الكلام في ثبوت هذا الامكان فتأمل الخ لانا نقول
قيام النفس بالذات من الضروريات ولا يمكن منعه اقول
لا يخفى على من له ادنى مسكة ان السؤال المذكور لم يندفع بهذا لان السؤال

المذكور يرد على الدليل الذي استفيد من الشرح واشار اليه بقوله ما مر
وما ذكره دليل آخر مستقل فتأمل الخ لانا نقول
لا نم انه يلزم من كونه بسيطا مجردا ان يكون قابلا بذاته لم لا يجوز
ان يكون الهيولى لا نعلم الا انا نحل فيه وح لا يلزم ان يكون صح اقول
فيه نظر لان القيام بالذات المعتبر في النفس ان لا يكون قائما بمحل اصلا
لا ان يكون قائما بمحل جسماني لان لا يتقوم بشيء اصلا كيف
والممكن لابد ان يتقوم بالعلة لا محالة بل نقول لا معنى للنفس
الا جوهر مجرد عن المادة وانما نعبر لها فعلا وح هو المعنى المستفاد
من تقسيم الجوهر الى اقسامه ولم يؤخذ في مفهومه عدم حلوله بالمحل
مطلقا وان كان مجردا ولا انه غير متقوم بالمحل اصلا بل يكفي كونه
غير جسم ولا جسماني وان كان في الواقع كذلك الخ
فلو انتقض قبول النفس التركيب لا يصح فيما اقول
يرد على الشارح مواخذة وهو ان المعروف في الشهور نقض البسيط
على ما سلم قول الشيخ مهما كان احدث لا الحالي انما هو في المركب
ولم ينقل في المركب ورد الحال فالحق ان يحمل عليه مع وفق الشهور
مطابقة لنص الكتاب حتى يتوجه النقض بالصور والاعراض على اورده
الشيخ وهذا ما قرره الشارح لا وجه لورود النقض اصلا نعم
تقرير الدليل بعد جواب النقض ما ذكره الشارح الخ فانه انه
متحرك لحركتها في الكيف نقول تخصيص الحركة بالحركة في الكيف
مع ان الكلام في زوال الصورة وحدوث صورة اخرى كما سياق الكلام
الا ان يقال عند زوال الصورة وحدوث صورة اخرى تزول كيفية
وتحدث كيفية اخرى وهو المراد بالحركة في الكيف الخ ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة في الصورة المعينة محلا لبقاء الكلام
على فرض زوال الصورة وفيما فرض لانت معه محلا لمعلم في
محلها ايضا لكن محلها اصلا لا نعين فيه على ما سبق لانا نقول

لانا نقول عند زوال الصورة يحدث صورة اخرى ولا بد من قوام الهيولى
المجردة بواحد صورة من هذه الصورة كما في الصور الجسمية اقول
لو ثبت ان محل قوة الفساد لا يكون الا جسما او جسمانيا يكفي في تتمة
كلام الامام بل يكفي في حصول الدعوى ولا حاجة الى الترديدات التي
ذكرها وابطال الشقوق المذكورة فيها والمقصود ان مدفع اعتراض
الامام ما اشار اليه وهو انه لو كانت النفس مركبة من حال ومحل لكون
ذلك الحال حالا لانه قائم بغيره اي لا محالة وقد ثبت في محله
ان كل جوهر مجرد غير قائم بمحل قابل وظاهر انه ليس بعقل
لان كالاته موضوعة على البدن فيكون نفسا وقد فرض انها جزء
ولا حاجة الى ابطال ان يقومه ويوجده بابطال التناسخ كونه نفسا
لان القيام بالذات يستلزم في كون المجرد قائما لقدم قيامه بالمحل
لا بعدم عدم الغير مطلق ضرورة تقدم الكل بالعلة فتأمل الخ
انما ذهبوا الى قدم النفس لانهم ما فرقوا بين امكان الحدوث
وامكان العدم من استدعائه المادة اقول هذا الكلام
يدل على ان مدار اشتباه والجواب عنه ما ذكره من الفرق بين
امكان الحدوث وامكان الفساد في ان امكان الحدوث يستدعي المادة
وامكان الفساد لا يستدعي وذلك لا ترى كيف ومدار الدليل المذكور
على عدم الفرق في النفس على ان امكان الفساد كامكان الحدوث
يستدعي المادة بل الجواب المطابق لاصولهم ان يقال البدن مادة لكونه
محل امكان حدوث النفس ولا يجوز ان يكون محلا لامكان فسادها
على ما ذكره الشارح مشروحا والحاصل انه على تقدير حدوث النفس يكون للنفس
ذات مادة تجويزيه لا محذور في كون النفس ذات مادة غير قابلة لها ولها
لها بل لها علاقة معها علاقة التدبير والتصرف في قولهم عدم
على ما قررنا توهمهم ان امكان الحدوث لا بد ان يقوم بما هو مادة الحادث
كما ان امكان الفساد كذلك ولم يكن للنفس مادة يقوم بها امكان

وبطلان في ذلك كذلك لا يجوز ان يكون لها مادة تتقدم عليها حتى تمكنه فيها
والجواب ان النفس ذات مادة بالمعنى الاعم وكذلك المادة
وان لم يصح ان يكون محل بطلان النفس ولا بهذا الاعتبار كما
ما لا اجنبيا عنها يصح ان يكون محل بطلان الحدوث على قوة ذاته
الخ وهو لا يستلزم احتياج فعلها زمان البقاء الى البدن
فان قلت لو سلم احتياجها في زمان البقاء الى البدن في فعلها لم يكن
فيه نقص اذ معنى كون النفس عاقلة لذاتها ان فعلها لا يتعلق بآلة
بمعنى ان الصورة المعقولة لا ترتسم فيها لا في آلتها وان وجودها
مشروط بامر ذي مادة وكذا بقاؤها ومن هذه الجهة يتوقف
فعلها عليها ايضا فيما لا دليل على عدمه كما صرح انه في النفس بعد التجرد
عن البدن [illegible] ونقل انها فلا بد من الفرق
بين علة الحدوث وعلة البقاء على ما ذكره قائل الخ
فهذا على ما [illegible] اقول هذا اللفظ [illegible]
على ان يكون اسم مفعول من التصيير [illegible] التصيير بعث
الى مفعولين [illegible] كان معنى قولنا صير الله زيدا عالما في قوة قولهم
جعل الله زيدا عالما فلا ان يقال انه بمعنى الجعل المتعدي الى مفعولين
او يقال ان اسمه صار زيد عالما [illegible] صار مستويا
الثاني كان خبره والمنصوب الاول كان اسمه صار مفعوله حتى قال
ابن [illegible] كم عاقل [illegible] مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الاوهام حائرة وصير العالم النحرير زنديقا فالضمير
[illegible] اسم مفعول مسند الى مفعول الذي الذي كان اسمه وهو العالم
وزاياه خبره او مفعوله الثاني وهو الضمير اليه [illegible] المقام اذا وقع
[illegible] قوله فقد بطل كون الاول [illegible] وصيرا اياه
كان [illegible] مفعوله الثاني قول الشيخ لو ان المعدوم
ثابتا ومصيرا اياه كان وصفا لحال التقدير اذ يصدق عليه انه لي

عليه انه في كلا في قول الشيخ ان كان المعدوم ثابتا ومصيرا اياه
كان وصفا زائدا [illegible] الاول واياه بالعبارة التي [illegible] الشيخ
الا من هذا القبيل فان العبارة الذي هو الاول [illegible]
والقدماء [illegible] تشنيعا على الشيخ [illegible]
الى ما اورده بقوله فان قلت [illegible] ان الاول
مندفع ولا حاجة في دفعه الى التكلف الذي ارتكبه فاستقم لما ارتكب
الخ ولا يستحق لكونه على الوجه الاول وجهها ان يكون
على الوجه الثاني اقول هذا الكلام منه يدل على ان العالم المخلوق
بالموجود الى [illegible] العقل والانفعال وليس كذلك لانه اذا فعل
احد شيئا [illegible] احد لكنه لم يره ولم يسمع الحاصل انه لم يوجد منه [illegible]
في انه يحصل له علم بهذا الفعل وهو ليس بفعل ولا انفعال [illegible]
بل هو فعله بالنسبة الى هذا الفعل الخارج الصادر عنه فنقول
بعد [illegible] من عدم ملايمته لكلام الشيخ حيث قال [illegible]
لم يسمعه احد الى ذلك [illegible] ان هذا العالم علم بفعل متعلق به هذا [illegible]
وليس بفعل انفعال بالنسبة الى [illegible] وحقيقته [illegible] انه ادرك
هذا الفعل من [illegible] من عدمه ولم [illegible] فهذا العلم ليس بفعل ولا انفعال
سواء [illegible] ان من سمعه [illegible] ثم لا يخفى عليك ان علم
العقول [illegible] يكون [illegible] الامور المستندة
اليها [illegible] لا يكون فرق بينهم [illegible] في ان بعض علومهم وعلومنا
فعلي وبعضها انفعالي وان الفعل [illegible] اكثر من الانفعال [illegible]
فتامل الخ وعبر عبارة الايجاب الى اقتضاء [illegible]
ان عبارة الايجاب والاقتضاء [illegible]
ولا [illegible] في الصورة التي ذكرها [illegible] بمعنى الاستلزام
[illegible] العبارة ليس كذلك الخ لو لم يمنع كون [illegible]
[illegible] من جميع الوجوه اقول كما يثبت [illegible]

بالاندرته من وجوه جميع الوجوه وكذا بالعقول المفارقة لذلك
يمكن اثباته بان فرض كل مجرد يمكن ان يكون معقولا وذلك لان
صفات المبدا ووجوه اعتباراته وكذا صفات العقول
واعتباراتها امور مجردة عن المادة فيمكن ان يكون معقولا وقد ثبت
ان ما يمكن له اجب حصوله بالفعل فيلزم شمول علمه بها هذا على تقدير تسليم
ان مراد الشارح من العلم التام بالعلة التامة هو العلم بجميع وجوهها
والحق ان مراده رحمه الله بالعلم التام بالعلة التامة العلم بذات العلة
بخصوصها اذ لا شك ان يوجد العلم بالذات بعنوان انها علة للعلم العام
بآثاره من الاضافات والاحوال مقصد التمام في العلم بالعلة التامة والعلم
لا فعله … ولا يتعلق بايراد صد التمام في وصف العلة لا فعله
فصل اي لا بات لم العقول … على ان العلم
اذا تعلق بذات العلة التامة بخصوصها كان مستلزما للعلم بآثاره
وصف لازم لها وهو كونها مستلزمة للمعلول بخصوصه فيستلزم العلم
بخصوصه المعلول هو … العلم بذات العلة فلا يستلزم خصوصية العلة
فالوصف اللازم الذي لا بد فيه … من تعقله كونها مستلزمة لمعلولها
فلهذا لم يستلزم العلم بخصوص المعلول العلم بخصوص العلة وكيفيتها …
يكون العلم بالعلة لا يستلزم … العلم كونها مستلزمة ان هذا العلم داخل
في العلم التام بالعلة فلا حاجة … بل ان هذا العلم من لوازمه فلا
من منعه فان … على … [illegible]
والتفصيل انه لو كان العلم … فالعلم بماهية العلة بخصوصها
يستلزم العلم بمعلولها بهذا الاعتبار وان كان بحسب الوجود
الخارجي فالعلم بماهية العلة من حيث انها موجودة في الخارج مستلزمة
العلم بماهية المعلول وكذا في الذهن الخ والله اعلم
فيقتضي انها … الى العقل اقول ليس لك ان …
فلعود الرجح على هذا التوجيه ورده على توجيه الشارح …

وان ما يبنا كلامه على هذا التوجيه لا ينبغي ان يقول الشيخ وانا نقد
وضع ذلك مثل هذا الحال وادرك العقول الفعالة فهذا في الكلام
غير متعلق بخلاف توجيه الشارح اذ بعد الاول شيئا ولازما تام فلا غرض
في شرح كلام الشيخ بحث كون العقول عاقلة له وانما يكون جعل من ذاتها
لا من ذات المبدا العالم انه جعله صدر ما بعده … وفق الشارح وجز منه
معقول فيه تعقله … الشارح … ذلك الايراد الى قرره
من ان العقول شرائط والات … حقيقة انما العلة
حقيقة هي ذات المبدا تعالى وتقدس وقد تحقق ان العلم التام بما يكون
من جانب العلة … لا يجعل علوم العقول من جملة القبيل
فاشار الى انها من الاول … اذا مراد ان قيد الاول يقتضي العلم
على ذوات … ان … لانه …
وبالجملة ظاهر ان توجيهه رحمه الله اولى بالقبول … اخرى
مستقر … الى قوله الشارح ان علوم الله تعالى
غير معلولة اقول … لان علم الواجب تعالى
غير معلول … بالمعلول الاول غير معلول الاول لان علمه
عبارة عن حضوره عنده ووجوده به فلم يكن علمه تعالى متقدما على ايجاده
وقد قال صاحب المحاكمات في توجيه كلام الشارح في رده على الشيخ
ان العلم متقدم على الايجاد حيث قال والعلم متقدم على الايجاد فعلم المعلول
الاول … هل هذا الا … اقول … ان …
الواجب انما هو بالاختيار وقد … المحاكمات
وقد صرح بذلك الشيخ … حقيقة الشارح يلزم كونه فاعلا بالايجاد
موجبا وذلك … في صورة الفعل بالاختيار لا بد من تقدم العلم
وعلى تحقيق الشارح لا يكون مرتبة العلم سابقا على الايجاد بل هو كان
سابقا على العلم لانه سابق على وجود المعلول … على تحقيق العلم بالمعلول
عين وجوده … عنده فان التزم ذلك … بناء على انه لا يلزم من كونه تعالى

فاعلا موجبا بالنسبة الى العقل الاول نفى الاختيار عنه تعالى كما ان كونه
فاعلا بالاختيار بالقياس الى ما بعد العقل الاول والعلم السابق
على الايجاد انما هو في العقل بالاختيار باعتبار ان صور سائر المعلولات
مرتسمة في المعلول الاول فنقول على المذهب المشهور
من الحكماء وهو حصر علم الواجب بمعلولاته في المعلول الاول يلزم خفاء ان
عن ذلك مع ان هذا سفسطة فتأمل الخ ولا يحتاج في ادراك
تلك الصورة الصادرة آقول لما ذكر ان هذا البيان
خطابي لا يجري للمناقشة لان الصورة انما تستفيض من واهب الصورة
لا ساواتها كثيرا من الافعال الصادرة كالحركات وما يترتب عليها تاخذ تركيبها
بصور عقلية مغايرة لها والحاصل ان علمنا علم حصولي لا حضوري ان
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود آقول
ان ثبت ان علم الواجب على الحضوري بمعلولاته وهو عبارة عن وجود ا
عينه ولا شك انه اتم واكمل من الحصولي الذي كان بارتسام الصورة
من المعلول لان انكشاف الشيء بحصول نفسه عند العاقل
اتم واكمل من انكشافه بحصول صورته عنده ولا شك ان هذا العلم
مختص بالموجودات حين وجودها ولا يتعلق بالمعدومات التي
لم تتصف بالوجود اصلا ولا بالموجودات قبل وجودها ولا بعد عدمها فثبت
على الاول من جهة ان صور الجميع مرتسمة في العقل بل في جميع الجواهر المجردة
العقلية ولكن هذه الجواهر حاضرة عنده مع ما يرتسم فيها من صور بمراه
بحضرة الاشياء وهذا العلم وان كان من نوع من الاول لانه كان بحضور عينه
وهو حصول صورة المرتسمة في حضرة فهذا العلم نوع من العلم الحصولي
وان كان الانكشاف بارتسام الصورة لكن لا في الحامل بل فيما حضر عنده
فعلمه بتلك الصورة وان كان حضوريا لكن علمه بالصور [illegible]
علمه تعالى بذوات الصور كان بسبب تلك الصور كعلمنا بالاشياء
المرتسمة صورها فينا ولا فرق الا ان تلك الصور فينا مرتسمة

مطلب ان المذهب المشهور حصر علم الواجب
في المعلول

مرتسمة في انفسنا وفي شانه تعالى مرتسمة في معلوله وان كان العلم
في شانه تعالى من صفات الذي قبل كونها نفسا مقتضى ذاته الغائية في نفسها
وفي شانه مقتضى ذاته لكن لا شك انه لا يشمل ان العلم بالمعدومات
وبالموجودات قبل وجودها وبعد عدمها لا يتصور الا بهذا الطريق
الذي اختاره الشارح وقال الشيخ بهذا لم يذهب الى العلم الحضوري
في شانه تعالى حتى يحيط علمه تعالى بالموجودات والمعدوم الخ فهذا كلام
من الشارح ما هو ما صرح به القوم في تحقيق علم الواجب آقول
هذا اعتراض من الشارح على الشيخ والحق ان هذا وارد على تحقيق الشيخ
وليس له اختصاص بتوجيه الشارح كلامه بيان ذلك ان الشيخ ذهب
الى ان علم الواجب بمعلولاته علم حصولي يحصل بارتسام صورة المعلوم
في العالم وقد تحقق فيما سبق ان تعقل الجزئيات المادية لا يكون الا بتجريدها
عن المادة ولواحقها من الاين والوضع والعوارض المخصصة لامتناع ارتسام الصورة
الجزئية المادية في المادة الشخصية في المجرد فحينئذ لا يبقى الا الماهية النوعية
الكلية وهذا الكلام ما يقتضي ان يحققوا من ان العالم التام بالعلة موجب
العلم بالمعلول لان هذه الجزئيات من حيث خصوصياتها الشخصية معلولة
له تعالى فيجب ان يعلمها من هذه الحيثية لذلك صار هدفا للطعن
من جهة انه يلزم ان يعزب هذه العوارض الشخصية عن علمه تعالى فان ثبت
الواجب لما علم طبايع الجزئيات وعلم طبايع تلك الاعراض والخصوصيات
فلا يعزب عن علمه شيء ولا يلزم ما ذكر من تحت طبيعة تلك الاعراض
امور كلية وكذا طبيعة الجزئيات الموجودة ومن ما عدم ان ينضم الكلي
الى الكلي لا يفيد التشخص فلا يمكن ان [illegible] اى جزئي حقيقي لم يندرج
تحت ماهية كلية ولا شك ان ذلك الجزئي من الماديات ما دام بكيف
متعلقة الحدود والصرف لا الواجب تعالى العالم الانسان ولهذا قالت
الا تعلمنك الطبيعة حوثه لا يدركها العقل ولا يثبتها ولا البرهان
والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية الا انه ما يجري مجراها

من التشخصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس او ما يجري مجراه
انتهى واراد بما يجري مجرى الحس الحس والوهم ثم لو قيل في مقابل الجزئي
او ما قيل ان حذف العوارض المانعة للادراك الشخصي لا يشتمل على مرتبة
على الطبيعة النوعية بسبق التشخيص والفرق بين زيد وانسان
مثلا بان الاول ادراك بالادراك الاحساسي والثاني
ادراك بالادراك العقلي وانما الفرق بين الجزئي والكلي بحسب
الادراك لا حصول امر نسبي متخصصا كان مجردا مسببا للتشخص نسبة
الى التشخيص كنسبة الفصل الى النوع ولا حصول الاعراض المعينة
في هوية الجزئي دون الكلي كان الامر كذلك لكن هذا يخالف
قول الشيخ حيث صرح بان العلم العقلي لا يتعلق بالماديات الجزئية
الا بحذف اللواحق وكذا هذا اي كون الواجب عالما بالاشياء
الجزئية مع مخصوصيات ما على الوجه الجزئي لا يحقق في التصويب الذي
ذكره الشيخ من ان علمه تعالى فعلي لانه علم حضوري اذ ح لا يلزم
ارتسام المادي في المجرد ولا يلزم التغير في صفته الحقيقية تعالى لان العلم بهذا
التحقيق فان العلم وليس صفة العالم ثم تحصل من كم من جهته
وصف اضافي اعتباري وهو كونه عالما بالكلي الاكثر ثم كان
ويحصل من جهته وصف حقيقي للعالم فعلى هذا التحقيق سابقا يتعلق العلم
من الواجب تعالى بالجزئيات المادية المتغيرة على الوجه الجزئي ولا يلزم محذور
اصلا قوله على ان يكون جميع صور الجزئيات المادية مرتسمة
في بعض القوى كالنفس المنطبعة الفلكية على الوجه الجزئي فكانت القوى
مع تلك العقول حاضرة عنده تعالى من هذا الوجه الجزئي لكن ادراك الجزئيات
المادية والمتغيرة من غير لزوم كونه محلا لارتسام الصور المادية ومن غير لزوم
التغير في صفاته الحقيقية لان هذه الصور صفات لتلك القوى
المادية والتغير فيها جائز فكذا ينبغي تحقيق المقام الخ
والحق الصحيح الذي لا شبهة فيه قوله فيجب اولا عهد كلام

معهد في الكلام في اطلاق العلم بالوجه الجزئي على العلم بالشيء من حيث انه
متعلق بزمان مخصوص من حيث انه حال او ماض او مستقبل ولو قطع
النظر عن ذلك فهو ما شرح ابن انفاذ الشيخ من قال بارتسام الصور الجزئية
في الواجب وارتسام الصور المادية الشخصية وان كانت مجردة عن
المادية فهو لا يستقيم اذ لا صورة في المجرد كما عند الشيخ وسائر
المحققين ان المجرد صرف ذلك الا وصاف الحسية لا يخرج عن الجزئية
والشخصية اللاحقة لارتسام صورها في المجرد العاقل نعم لو كان الانواع منحصرة
الجزئيات المتغيرة بمجرد لزوم التغير في صفته الحقيقية تعالى لزم خروج النوع تعلقه
ببعض الكليات فان انواع المركبات المتولدة بعضها حادثة بلا شبهة
كالانسان مثلا فيلزم عدم تعقله تعالى فان قيل بل الحادث منحصر
متغيرة فكذا الجزئيات قلنا معنى لعلمهم ان لا علم الجزئيات المتغيرة
دون الكليات اللاهم الا ان يقال لا ان هذا الكلام الى المتغير الجزئيات
تشمل فالوجه هكذا فالمراد انه لا علم التغيرات من حيث انها
متغيرة هذا ما مر التحقيق في هذا المقام والله ولي التوفيق
الشرح فان العالم يكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه من الدار في
هذا حق وان قيل ان العلم كالقدرة صفة واحدة ذات اضافات
مختلفة كالقدرة والتغير لا يقع الا في اضافاته لا في نفسه الخ
لكن ظاهر كلام الامام المعنى بالاضافة المحضة قوله يكن
الجواب عن هذا المعنى بان الاضافات المحضة ليست كالات
معتبرة بالموصوف لاقتضائها في نفسها الى غير موصوفها ولا يخرجها
كونها موجودة عن ذلك ان هذا لازم لها من حيث اضافتها في نفسها
الى غير موصوفها وذلك ينافي كونها وجودية وبهذا قال
يجب الغني التام ان لا يتصف من جهة الصفة الاضافية لا بوصف
لا بنائها الغني التام الجواب ان ففيه بحث اذ الاضافات
وان لم يكن موجودة عند الشيخ لكن عند الحكماء الاضافات موجودة

مطلب مهم

في الخارج على ما هو المشهور وحمل الوجود على غير هذا المعنى بعيد جدا
فتأمل فهذا الجواب لا يطابق اصولهم ويمكن الجواب بانهم يقولوا
بوجوب جميع الصفات بل شيئا في الجملة والجواب الثاني
ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار اقول نقل عن الامام
انهم ان ما نوزعوا في اللفظ انه تعالى فاعل بالاختيار لكن النزاع في المعنى فانهم
قالوا انه فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن المشية
واجبة وعدم المشية ممتنع فهذا يرجع الى الايجاب بالجملة اذ ذات
المشية واجبة بلا اختيار منه قطعا للتسلسل وعند تحققها وجب صدور
الفعل لانه جز اخير للعلة التامة وعند الحكماء ممتنع تخلف المعلول
عن علته التامة فلا مجال لهذا السؤال فاذا قيل لم فعل ذلك قيل تعلق
المشية به وان قيل لم تعلق المشية به قلنا ليس باختيار في ذلك
بل هو مقتضى ذاته تعالى فينقطع السؤال واما عند المتكلمين الذين
فسروا الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فتوجه هذه الشبهة
اذ في كل مرتبة من المراتب يمكن الترك فيتوجه انه لم لا يترك
ولكان اولى بالنسبة الى المعلولات فلم اختار الفعل الخ
صحة ان يقال انه تعالى فاعل بالذات فكيف يوجد منه شر بالذات
فكيف يوجد منه الشر واما ما نحن فيه اقول لا نسلم ان قول
هذه المقدمة مقدمة مطالبة غير مسموعة في المقام البرهاني فانه استدل
عليه بانه لا بد من المناسبة من كل الوجوه فان فاعل المادي لا يكون
مجردا وفاعل الحادث لا يكون قديما وفاعل الممكن لا يكون واجبا الى غير ذلك
من الوجوه نعم توجيه الاستدلال صور ما هو موقوف على كونه تعالى
فاعلا مختارا بالمعنى الذي ذهب اليه المليون وعلى كون افعاله تعالى معللة
بالحسن العقلي على ما ذكره الامام الشر لا الاول اصلا
اقول لا شك ان الكلام في الشر بالذات لان الكلام
في الموجود من حيث شر بالذات وهم يقولون لما استند الحوادث

الحوادث مثل القحط والوبا وامثالهما الى العقل الفعال لكان الفعل
شرا بالوضع ومشتملا على الشر في الجملة اللهم الا ان يقال المراد
بالشر بالذات هنا ما كان شرا لذاته كما هو شر بالذات والفعل
لا يعقل القحط لذاته ان الفعل ما يترتب على ذلك غرضه على الفعل وقس
عليه فتامل الخ ولا يخفى ان اندفاع الشبهة يتوقف
على المعنى جميعا اقول ليس كذلك بل الشبهة يكفي حريا اخر
فتوجه كلام الشيخ لم يتوقف على هذا التقدير على كونه تعالى فاعلا
بالاختيار ولا على كون الافعال بالحسن والقبح العقليين وتقريره
كما يدل عليه عبارة الشيخ ان ليس غرضه ان هنا سؤال موجها وكان
في صدد بيان جوابه على ان الفلاسفة لا يجوزون ان افعاله تعالى وجدوا
في افعاله ما يكون شرا في الجملة يجوزون كيف صدور الشر عنه تعالى
مع انه كان شرا بالذات ويمكن ان يكون قوله صدر بالذات محط الفائدة
ولما كان المراد به يتوجه هنا سؤال وان كان خطابيا وهو انه كيف يتصور
العقل صدور الشر عنه الخ بالذات مع ان المناسبة بين الاثر والفاعل
يقتضي كونه مراد ولا يخفى ان شيئا من التقريرين لا يتوقف على شيء
مقدمة ووحدة ما ذكره الامام فضلا عن توقفه على شيئا المقدمتين جميعا
الخ واما قول الشارح واما الهلاك الكثير فقد يترتب
من الجهل والرذيلة فليس بمطابق مع المتن اقول الرذيلة
المذكورة في الشرح ليس هو المذكور في المتن بل ذكر الشارح هو الجهل
اشارة الى ان الجهل انما يوجب الهلاك الشر لكونه غلطة
لا ان الفلاسفة الشقاوة من جهة الرذيل فلذا يفسر الجهالة
الخ واجيب بان الله تعالى لما علم وجود المعصية الخ لا الطهر
في الجواب لو ان العلم تابع للمعلوم دون العكس فليس العلم
بالمعصية سببا للمعصية حتى يجب المعصية لوجوب علمه تعالى بمعصية زيد
بمعنى لا ان زيد العصي لانه قد علم الله معصيته ومن العلوم ان

المقارن اللازم لصدور الفعل عن ذلك اضطرارا بحيث يقبح العقل [التكليف]
والالزم ان لا يحسن التكليف الا بما ينتفع الله واحسن ان ينتفع
بغيره ومن المعلوم انه ليس كذلك وهذا الاشكال قوى يرد على القائل
بالحسن والقبح العقلي سواء قال بان افعال العباد مخلوقة له تعالى او مخلوقة
لهم سبحانه انه لا مقدور ان التخلف عن العلة التامة سواء كان
علة موجبة او مختارا او ضد جميع ما يتوقف عليه الفعل لو جاز تخلف
الفعل وجاز وجوده فرضا وقوعه معه تارة وعدمه معه اخرى فلا بد من
ترجيح وقوعه في زمان الوقوع على وقوعه في زمان العدم بلا مرجح فان قيل
في زمان الوقوع يحصل امر هو المرجح قلنا فلم يكن ما فرضناه جميع الموقوف
عليه جميعه هذا خلف واذا ثبت هذا فنقول الافعال الصادرة
عن العبد ظاهرا ان كان فاعلها هو الله تعالى فلا يحسن العقاب والعذاب
في شأن العباد وان كان فاعلها العبد فان كان لا بالاختيار فكذلك
وان كان بالاختيار فنقول قبل الارادة المتعلقة بذلك
الفعل الذي هو الجزء الاخير للعلة التامة لم يكن الفعل موجودا فان
كان صدورها عن الله تعالى يتوجه السؤال المذكور وان لم يتحقق ذلك
الجزء من العلة لم يتحقق ذلك الفعل من العبد وان كان صدورها
عن العبد فان كان بالاختيار فلا بد لصدور الارادة من ارادة
اخرى وينقل الكلام الى الاخرى منها والقول بان الاختيارية
مختصة بقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار خلاف البديهة على ما صرح به
بعض الافاضل ورأينا اذا راجعنا وجداننا حالنا عند ارادة اخرى فيما
يتعلق بتلك الارادة وان كان لا بالاختيار فيتوجه السؤال
المذكور ويقبح عند العقل عقاب فاعل فعل لم يصدر عنه بالاختيار
وبعد صورة عنه بلا اختيار وجب صدور ذلك الفعل عنه كما اذا [سقط]
شخص من علو ووصل الى راس شخص فكسره ولا يخفى ان هذا الا[شكال]
بالتقرير الذي ذكرنا ههنا لا يندفع بالوجه المذكور في المتن

في المتن والشرح وما ذكرنا ثم اقول هذا الاشكال
وارد على المعتزلة دون الاشاعرة لانهم لم يقولوا بالحسن [والقبح]
العقلي فالحسن عندهم ما امر الله تعالى به بقوله او بفعله وكذا القبيح ما نهى
وما كان هو الانفوار فقاعدة التحسين والتقبيح العقلي لم يتوجه اليهم
انه لا يحسن منه تعالى تعذيبهم وعقابهم بفعل لم يكن لهم فيه اختيار بالمعنى [المذكور]
فرضا ان هذا ارجع الى ان هذا قبيح عند العقل فقد عرفت بطلانه
عندهم بل يحسنه وانزله وما تقرير القول بتحقق الاختيار
بالمعنى المذكور الذي ذهب اليه الحكماء كان المحقق في العبد هو الاختيار
المنسوب بالايجاب ولا يخفى ان ما ذكر في العبد جار في شانه تعالى
فعندهم المحقق في شانه تعالى ايضا ان نقول صدور العقاب
والعذاب منه تعالى فقد اوجب بعينه فليس لك السؤال عنه لم
بل لا مقصول الحاصلة باطل والاستدلال ان لا معنى للاختيار الا [الوجه]
وهو الوجه الذي ذكره المتكلمون من تجويز التخلف وكان الاختيار
منسوبا بالايجاب فاذا لم يقل بمقتضى القاعدة المذكورة كما اختاره
الاشاعرة صح الجواب فيما قررنا فلا بد للمعتزلة ان يلتزموا
الاختيار في شان العبد وفي شانه تعالى كان منسوبا بالايجاب وينقضوا
عن الاشكال المذكور بما قررنا فالخلاص من هذا الاشكال انما يتصور
بالقول بالاختيار المنسوب بالايجاب في شانه تعالى وقد قال به
بعض المتكلمين ايضا والقول بنفي الحسن والقبح العقلي والتحري
ان تحقيق هذا البحث على هذا الوجه قالم يحم احد حوله وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء والله يعلم حقيقة الحال فصول نحن لا ننكر
بحصول الاستلذاذ بقول للكاتب ولا نكاد نحقق اللذة في تخيل
المحبوب لم لا يكون مثل اللذة التي في وصاله فالاصوب ان يقال
الجنس الذي نقيس الى ذات المحبوب لكن يحصل مثل صورته في الخيال
وهذه الصورة غير محبوب من حيث انها صورته لكن لا اصل

مطلب مقدور العبد

وبهذا القدر من الحسية يحصل اللذة فتأمل الحق كما ان النيل
وهو وجدانه يتوقف على وجوده الخارجي فيه بحث
لان حصول اللذة في العالم بالنيل الى الصور العلمية لا المعلومات بل انما الشرط
النيل الى معلوماتها فيما اذا تعلق اللذة بمعلوماتها مثلا فرق بين ان يتنعم
بالمحبوب وبين ان يتخيله محصوره ففي حصول اللذة الاولى وهي الكمال
من ثانيه النيل الى ذات المحبوب وفي حصول اللذة الثانية يكفي
حصول صورته في الخيال ومن جهل في اكثر المعلومات لا يتمتع اللذة بالنيل
الى النفس وغيرها بل النفس انما يعلم بان يدرك ان صورتها مرتسمة
بالصورة المعلومة كما ينبغي فيصير ملائمة حصولها للعالم فما يدرك فيها
هو حصول تلك الصور من حيث انها مطابقة ولا بد من ان يقال الا
معلومة بل ولو حصل اللذة بالنيل الى معلوماتها لكنها امورا مخالف
المصلحة او غير ملائمة للطبيعة وكان في نفس العالم له كمال منها بل الصواب
ان صاحب الجهل المركب لا يتم في الدنيا بجهله لانه يدرك الشيء الغير
المطابق من حيث انه مطابق ومن هذه الحيثية كان خيرا وكمالا عنده
ملتذ به واما بعد الموت فيظهر عدم مطابقته فلم يكن حينئذ مدركا
من حيث كان الادراك خيرا وكمالا لانه بزوال اعتقاد كونه
مطابقا وهو والحق في الجواب ان يقال ان عدم اللذة في الحقيقة
في الكتبة في الحياة وصرف عمره فيه مثله كمثل من اشتهى شيئا
في الظلمة وبعد ظهوره الكمال عند حصول الضوء حصل له الندم
ولم يزل عنه الا بناء على ان يرتقي الى ... فذهب عنه وعلى
هذا الفرض في ذلك الشخص من حصول الضوء كان مسالما في العلوم
الكمال هذا ادركه في الفرض المذكور وهو حال من يموت صاحب الجهل
المركب تم ... في نقد ... الشرح وبيان ما وقع
فيه من الخلل بتفصيل مجملات ما ازيد في الشرح من التحقيق
وتوضيح رموزات ما ... من التدقيق والحمد لله

والحمد لله على الاتمام والصلوة والسلام على من هو افضل الانام
وآله الكرام والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انشأ هويات الماهيات بالقضاء السابق على القدر وابدع جواهر العقول
ونفوس القوى بسابق امره كلمح بالبصر ۔ احكم نظام العالم ببدائع حكمته على ابلغ وجه واحسن صورة
واحاط علمه بكليات الامور وجزئياتها من المعاني والصور ۔ والصلوة على نبينا محمد افضل
من اوتي الحكمة من البشر ۔ صلوة تامة ما توارد على الهيولى الاعراض والصور
وبعد فلما شهدت العقول السليمة والطباع المستقيمة بان معلوم منزلة وجلالة
ورتبة وجه لا تحصى مما يعلم المسمى بالحكمة النظرية المتشرف بتحصيلها القوة البشرية
الكاشف لمعرفة الحقايق الخارجية المبتدأة من بداياتها والمنتظم سلسلة الاعيان
المنتهية الى غاياتها وجب على كل عاقل ان يطلبه ويجتهد حتى يستسعد
بالسعادة القصوى الاخروية من حصله فقد اغتنم بالسعادة ومن ضيعه فقد خسر الدنيا
والاخرة ولما كانت الرسالة المنسوبة الى قطب الحكماء المتالهين قرة عيون اعيان المحققين
الفيلسوف الذي لا يسمح بمثله الاعصار في بيان المعاني ولا ياتي بقرينه الفلك
الدوار في اثبات المباني هو الذي اسس القواعد حتى لقب بالمعلم الثاني الشيخ الاجل
ابو نصر الفارابي شكر الله سعيه وارضاه وجعل على فراديس الجنان منقلبه
ومثواه كتابا فيه شفاء من امراض الجهالات ونجاة من اعراض الخيالات حاويا
بالجواهر كلها كالفصوص محتويا على كلمات كليات النصوص شاملا لمباحث جليلة
متعالية ان ينالها الفحص الفكري ومطالب نبيلة عالية يحب في اصابتها الحدس

الحدس القوي تحيرت العقول في علو بعبارته وعجزت الافهام عن حل مشكلاته
كنوز معانيه في صندوق عباراته مخزونة ورموز حقايقه في دقايق اشاراته مكنونة ما حل
الى الآن بنان البيان عقد معضلاته وما فتحت ايدي الافكار بعد ابواب
مغلقاته فعرايس نكاته في خيام الاحتجاب مقصورة ولطايف معانيه تحت
حجب الالغاز مستورة فامرت ان اكشف عن وجوه مخدراته نقابها وامبط
عن خرايده جلبابها فشرحته بحمد الله شرحا يفشي مطويات رموزه ويظهر
مخفيات كنوزه يهدي الى سواء السبيل ويخلو عن الاقتصار والتطويل وضمنته
جميع ما يحتاج اليه من تبيين ما فيه او له او عليه وما اوردت عليه ما ادى اليه نظري
القاصر وسنح لي طبعي الفاتر وجهدت في حل لفظها مستقلا عن الفحول كما يقال
مخافة محو الذين عرفوا الحق بالرجال والتزمت ايراد الفاظه ممزوجا بالشرح لي
الزوايد تسهيلا للامر على الناظر وتكثيرا للفوايد وارجو من اعيان الاذكياء
ان ينظروا فيه بعين الرضوان ولا يبادروا الى انكار ما فيه قبل النظر فيه وانه
فلما تمت بنيانه رايت ان اشيد عنوانه باسم من سمت منزلته فوق السماء ورسم
من علا مرتبته اعلام الهدى اعني رفيع حضرة من شرح الله صدره للاسلام ونور
قلبه بانوار اسرار الوحي والالهام واتاه الحكمة والحكم صبيا واعطاه الملك والدين
صفيا وحفظه عن سوء الخلق والاثم وزاده بسطة في العلم والجسم نصب رايات الشريعة
بيمن تقويته ونقر رياض الحكمة بحسن تربيته اجال اللسان وتفضيله كال الجلال
وتفضيله سلاطين المشارق والمغارب برهان المطالب والمآرب ساحل سحاب اللطف
على الخلايق وباب عظيم النعم والدقايق **فصل** له همم لا منتهى لكبارها وهمة العليا
اجل من الدهر العادي في سبيل الله المجازي لمن اتخذ الله هواه ظل الله على العالمين
وغياث الحق والسلطنة والدين ۔ الواثق بالله الملك المستعان ابو المظفر سلطان

يعقوب بها ورضوان لا زال ناصرا للعباد ورافته وحافظا للبلاد وراعيته اللهم شرف
صدره بواردات قلوب السالكين ونور قلبه بنور المعرفة والصدق واليقين
وخلد ظلال معدلته بجلالك القديم ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وها
انا اشرع في المرام واقول مستعينا بالحكيم العلام ان الحكيم بالحق هو الحق الاول
الواجب بالذات اذ هو كامل المعرفة بذاته والحكمة عند المحققين يقع على العلم
التام وكل ما سوى الواجب الوجود ففي ادراكه نقصان بالنسبة الى علمه تعالى
فلا حكيم حقيقة الا هو واما الحكيم في العرف فهو من عنده الحكمة اعني هي معرفة
احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
يعني انه علم بجميع الاحوال التي موضوعاتها الحقائق الخارجية على وجه يكون تلك
الحقائق عليه في حدود ذواتها بحيث لا يتصور فيه تغيير وتبديل الا زمان ولولا
بقدر ما يفي به الطاقة الانسانية وبالجملة ذلك علم لا يلزم ان يكون العلم بجميع
احوال جميع الاعيان على وجه يطابق الواقع حتى يلزم انتفاؤه وعدم تحققه
لاحد بل قد يكتفى ان يكون العلم بالجميع على هذا الوجه بقدر الطاقة البشرية
ولما كان العلم ينقسم بانقسام العلوم والموجودات تنقسم الى ما يكون
وجوده بقدرتنا واختيارنا والى ما لا يكون كذلك لا جرم انقسمت الحكمة
ايضا الى قسمين احدهما العلم باحوال الموجودات التي بقدرتنا واختيارنا
تاثير في وجودها وتسمى حكمة عملية وثانيهما العلم باحوال الموجودات التي لا يكون
بقدرتنا واختيارنا تاثير في وجودها وتسمى حكمة نظرية وهي على ثلاثة اقسام
لان ما يتعلق بقدرتنا اما ان لا يكون مخالطة المادة شرطا في وجوده او يكون
والثاني اما ان لا يكون تلك المخالطة شرطا لتعقله او يكون والاول هو العلم الالهي
وهو العلم الاعلى والثاني هو العلم الرياضي وهو العلم الاوسط والثالث هو العلم

هو العلم الطبيعي وهو العلم الاسفل هذا وفيه نظر لانه قد يبحث في العلم الاعلى
عن امور يكون مخالطة المادة شرطا لوجودها كالحركة والسكون والكميات
والكيفيات ولانه قد يبحث في علم الهيئة الذي هو من العلم الاوسط عن كروية
الافلاك والعناصر فيجب ان لا يكون تلك المخالطة شرطا لتعقلها على تقدير هذا
التقسيم فلازم ان لا يبحث عنه في العلم الاسفل لان المبحوث عنه فيه يجب
ان يكون المخالطة شرطا لتعقله وقد يبحث عنه فيه كما لا يخفى ويمكن ان يجاب عنه
اما عن الاول فبان نقول ان ما يجب ان لا يكون المخالطة شرطا لوجوده هو موضوعات
ذلك العلم لا موضوعاته لان منها ما هو بري من المادة وعلائقها مطلقا كالواجب تعالى
والعقول العلى ومنها ما يخالط المادة لكن مخالطة السبب المقدم كالصورة ومنها ما يوجد
في المادة وغيرها كالعلية والوحدة ومنها ما يتوقف وجوده على المادة كالحركة
والسكون والكميات والكيفيات لكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها المستفاد
من المادة بل المبحوث عنه فيه انما هو نحو الوجود الذي لها اي وجودها اي قسم
من اقسام الوجود من الوجود والجوهري او العرضي ولا شك ان نحو وجودها
الذي اثبت لها في هذا العلم وهو الوجود الخارجي العرضي لا يتوقف على المادة
فالاحوال التي يبحث عنها في هذا العلم يجب ان لا يكون مستفادة من المادة
واما الموضوعات فيجوز ان يكون مستفادة منها وان لا يكون منها فان قيل
كيف يجوز ان يكون الموضوع محتاجا الى المادة والمحمول لا يكون محتاجا اليها مع انه
يجب ان يكون مساويا له فقلنا لا يجب مساواته له بل يجوز ان يكون اعم منه
لكن بحيث لا يتجاوز عن موضوع العلم كما في قولنا الصلوة واجبة فان الوجوب
اعم من الصلوة لتناوله الزكوة والحج وغيرهما ولكن لا يتجاوز عن فعل المكلف
الذي هو موضوع علم الفقه واما عن الثاني فبان نقول لا نسلم ان علم الهيئة بجملته

من العلوم الرياضية بل هي من العلوم الطبيعية كالطب لان الطبيب لا ينظر الا
في الاحوال من جهة المادة والطب والهيئة الجسمية مطلقا في الاحوال اللاحقة
للمادة ايضا لكن باعتبار خصوصية من الصحة والمرض والشكل او غير ذلك
فلا ينفكان عن تعقل المادة بخلاف العلوم الرياضية فانها يبحث عن احوال
الخطوط والسطوح وغيرها التي يمكن تعقلها من غير تعقل المادة فان العقل يمكنه
ان يتعقل المقدار بدون المادة كيف لا وقد ذهب افلاطون الى ان البعد
موجود في الخارج مجردا عن المادة فالعقل يحتاج الى استقصاء في النظر
والتأمل حتى ينكشف له ان المقدار لا يوجد في الخارج الا في مادة فكيف بالمادة
في التعقل والحكمة العملية ايضا ثلثة اقسام لانه اما ان يكون متعلقا بما يختص بشخص
واحد ويصلح حاله به كالعلم بمحاسن الاخلاق ورذائل الاوصاف فهو علم الاخلاق
وفائدته تكميل النفس بالفضائل وتخليتها عن الرذائل واما ان يكون متعلقا
بما يصلح به حال الشخص مع اهل منزله فهو علم تدبير المنزل وغايته انتظام المصلحة التي بين
الزوج وزوجته والولد ووالده والعبد ومالكه او يكون متعلقا بما يصلح به الامور
المتعلقة باهل المدينة وينتظم به حالهم فهو الحكمة المدنية وحكمتها ان يتعاون الناس
على ما يتعلق به مصالح الابدان وكيفية بقاء نوع الانسان وقد يقسم هذا القسم
الى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس والى ما يتعلق بالملك والسلطنة
ويسمى علم السياسة فهذه جملة اقسام الحكمة التي من اوتيها فقد اوتي خيرا كثيرا قيل ان الحكمة
العملية مركبة من العلم والعمل لان كمال الانسان لا يحصل بمجرد العلم ولذلك قيل الحكمة
العملية مركبة من العلم قالوا الحكمة خروج النفس الى كمالها الممكن في جانبي العلم
والعمل ويرد عليه انه لا يلزم من عدم تحصيل كمال الانسان بمجرد العلم تركيب الحكمة
العملية من العلم والعمل وانما يلزم ذلك لو انحصر كمال الانسان في علم الحكمة وليس كذلك

كذلك بل الحق ان الحكمة بقسميها النظرية والعملية من جملة العلوم التي هي من كمال القوة
النظرية لكن الادراكات في قسميها ليست مقصودة بذواتها بل ليتوسل بها الى استكمال
القوة العملية بالاخلاق المرضية والصفات الحميدة واما قولهم الحكمة خروج النفس.
فليس تعريفا لعلم الحكمة بل هو تعريف لنفسها كما صرح به هذا الفاضل ايضا والكلام
في الحكمة العملية التي هي قسم من علم الحكمة واعلم ان النزاع في ان وجود هل هو
زائد على الماهيات ام لا ينبغي ان يكون من حيثية الوجود التي هي المسماة بالوجودات
الخاصة التي بها يتحد الماهية مع مفهوم الوجود وهي منشأ انتزاع المفهوم الاعتباري
من الموجودات الحقيقية المسمى بالعارضية بالتبع وجودها لا في نفس هذا المفهوم
لان الشك في كونه زائدا مستبعد ممن هو في مرتبة التحصيل فكيف بالفحول العقلاء
فالحكماء القائلون بكون الوجود عين الذات في الواجب ارادوا به ان الامر
الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم عين ذاته تقدست يعني ذاته تعالى بذاته
لا بسبب انضمام امر آخر اليها مصدر للآثار الخارجية بخلاف الممكنات فانها ليست
بذواتها كذلك بل بسبب ضميمة باعتبار ما ينسب الى الفاعل فالوجود المطلق عندهم
زائد على الواجب كما انه زائد على الممكنات قال الشيخ في تعليقاته الوجود
في كل ما سواه غير داخل في ماهيته بل طار عليها من خارج ولا يكون من لوازمه بذاته
هو الواجبية او الوجود بالفعل لا الوجود مطلقا بل ذلك من لوازمه بسم الله الرحمن الرحيم
الامور التي بينتها يعني ان الموجودات التي تترتب منها لكل واحد منها مرتبة
بها مرتبة الموجودية بالقياس الى الوجود وهويته وهي تطلق على الحقيقة الجزئية
وعلى الوجود الخارجي ايضا لكن المراد بها ههنا الوجود وليست ماهيته عين هويته ولا داخلة
في هويته ولو كانت ماهية الانسان مثلا عين هويته لكان تصورك ماهية الانسان
تصورا لهويته لان اتحاد المعلوم يستلزم اتحاد العلم مكتب اذا تصورت الانسان

اي ماهية تصورت هو الانسان اي هويته فعلت وجوده وملخصه ان ماهية الانسان
لو كانت عين وجوده لكان العلم بالانسان هو العلم بوجوده وليس كذلك اذ كثيرا ما
نتصور الانسان ولا يخطر ببالنا معنى الوجود وماهيته اما الوجود الخارجي فظاهر واما
الوجود العقلي فلان تعقل الانسان لا يستلزم تعقل معقله فان قيل لا نم ان تعقل الماهية
ينفك عن وجودها فان تعقل الماهية هو بعينه تعقل وجودها قلنا لو كان كذلك
لكنا لا نشك في كونها موجودة عند حصولها في العقل وليس كذلك لانا نتعقل
كثيرا الانسان ونشك في وجوده وايضا لو كانت الماهية عين الهوية لكان كل تصور
للماهية يستدعي تصديقها بوجودها لان تصور الماهية على هذا التقدير هو بعينه تصور الوجود
فلو ان تصور العقل مثلا يكفي في العلم بانه عقل من غير استدلال بشيء اذ ثبوت الشيء
لنفسه بين كذلك يلزم ان يكفي العلم بكونه موجودا لانه عينه على هذا الفرض وليس كذلك
اذ قد يحتاج العلم به الى براهين كثيرة المقدمات ولم يبين استحالة كون الماهية داخلة
في الهوية مع ان الدعوى شاملة لها ايضا اكتفاء بالبيان الذي سيذكره في استحالة
كون الهوية داخلة فيها لانه يجري فيها بعينه والدليلان المذكوران انما يتمان اذا كانت
الماهية معقولة بكنهها اما الدليل الاول فلانها اذا كانت معقولة لا بكنهها جاز ان يكون
العلم بالماهية بالوجه هو العلم بالوجود وعدم خطور الوجود بالعقل بالوجه عند تصور الماهية
بالوجه ممنوع واما الدليل الثاني فلانه لو لم يكن الماهية معقولة بكنهها جاز ان يكون
الوجود عينها ومع ذلك يمكن ان لا يصدق بوجودها لانه غير معلوم بخصوصه
فان تصور الانسان بوجه الضاحك من غير ان يعلم خصوصية ذات الانسان لا يستلزم
العلم بانه انسان ضرورة ولا يمكن ان يكون الهوية داخلة في ماهية هذه الاشياء
والا لكان الوجود مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه وليس كذلك اي الماهيات
المعقولة سيما تصوراتها بدون الوجود واعتباره فلا يكون جزءا لشيء منها فان قيل

كثيرا من الماهيات ونشك في وجودها ح

قال قيل المقصود ان الوجود خارج عن جميع الماهيات الممكنة وما ذكرتم في بيانه
لو تم لدل على ان الوجود زائد على الماهيات المتصورة فلا يطابق الدليل على الدعوى
قلت لا شك ان الماهيات الممكنة تستند الى فاعلها من حيث انها موجودة لا من حيث
هي فان الانسان من حيث انه موجود مستند الى الفاعل لا من حيث انه انسان
فبالفاعل يرتبط الوجود بها ويتحقق نسبته اليها والظاهر ان انتساب الماهيات
الى الفاعل على وتيرة واحدة لا يختلف باختلافها وكذلك نسبة الوجود اليها فاذا ثبت
زيادته في البعض فقد ثبت في الكل وايضا لو كان الوجود داخلا في الماهية يستحيل
رفعه عن الماهية توهما اي لا يمكن ان يتوهم رفع الوجود مع بقاء الماهية كالواحد
للاثنين اذ لا يمكن ان يتوهم ارتفاع الواحد مع بقاء ماهية الاثنين وليس كذلك
وقد بين ذلك بان ارتفاع الجزء بعينه هو ارتفاع الكل لا انه ارتفاع آخر ومن المستحيل
ان يتصور انفكاك الشيء عن نفسه وفيه نظر لان عدم العلة علة لعدم المعلول ولا شك
ان الجزء علة لوجود الكل فيكون عدمه علة لعدمه لا عينه وايضا العقل الصريح يحكم
بصحة قولنا عدم الجزء فعدم الكل فيكون بينهما تقدم وتأخر ذاتي على ان الكل كالاثنين
اذا وجد يكون هناك موجودات ثلث متغايرة بالذات قطعا الكل من حيث هو كل
وكل واحد من الوحدتين فاذا انتفى واحد من تينك الوحدتين انتفى الموجودان
من تلك الموجودات الثلث وهما الكل من حيث هو كل وواحد من جزئيته فهناك
عدمان ومعدومان متغايران بالذات فلا يكون احدهما هو الآخر بل الصرف ان الجزء
علة لتحصيل ذات الكل من حيث هو وبه قوام الكل اعني انه داخل في ذاته ومن المستحيل
ان يتوهم بقاء ماهية الكل بدون ما لا يتحصل تلك الماهية ولا يتقوم من حيث هي الا به بخلاف
العلل الاخر واللوازم اذ ليس لها مدخل في طبيعة الذات من حيث هي بل هي اما ان تكون
خارجة عنها فيصح ان يتوهم انتفاؤها مع بقاء الذات وايضا لو كان الوجود

وقد بين ذلك ح

جزء من الماهيات لان حقيقة الهوية من الانسان مثلا حقيقة الجسمية والحيوانية
ولكان انسان والامر كذلك ان من يفهم الانسان انسانا بان يتصوره بكنهه وذاته لا يشك
لا يشك في انه جسم او حيوان اذ فهم الجسم والحيوان لان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له
ضروري عند اخطار الذاتي في العقل كذلك يجب ان لا يشك من يفهم ذات الانسان
في انه موجود وليس كذلك بل يشك ما لم يقم حس او دليل فلا يكون الوجود
جزءا من الانسان تحقيقا بهذا الدليل ان الوجود لو كان جزءا من الماهية لوجب
ان يحصل لنا التصديق بوجودها عند تصورها وليس كذلك وفي الادلة المذكورة
في نفي كون الوجود جزءا من الماهية نظر اما الاول فلانا نقول ان اريد بقوله
لا يستكمل تصورها انها لا تحصل بكنهها في العقل بدون الوجود فنفي التالي ممنوع
وان اريد انها لا تحصل مطلقا في العقل بدون الوجود فالملازمة ممنوعة واما الثاني فلانه
ان اريد بقوله يستحيل رفعه الى اخره انه يمتنع توهم ارتفاعه حين ملاحظة الماهية بالكنه
فنفي التالي ممنوع وان اريد انه يمتنع توهم ارتفاعه مطلقا سواء كانت تحصل بالكنه
او بالوجه فالملازمة غير مسلمة لانه يجوز ان لا يتصور الماهية حق على وجه يكون الوجود
ملحوظا فيها بالذات فيمكن للعقل ان يتوهم رفعه اذ حينئذ استحالة هذا التوهم كونه ملحوظا
بالجزئية واما الثالث فلانه انما يتم لو كانت الماهية متصورة بكنهها اذ لو لم يكن كذلك
جاز ان يحصل لنا الشك في كونها موجودة لانها اذا لم يكن متعقلة بكنهها جاز
ان يكون ذاتيها مجهولة منفصلا عن التصديق بثبوتها لها الا ترى ان النفس لما كانت
متصورة باعتبار مدبر البدن موضوعا لاثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر
جنس لها فالوجود والهوية لما يلينا من الموجودات ليس من جملة المقومات
متفرع على الادلة التي ذكرت لنفي الجزئية واذا لم يكن من جملة المقومات وقد بين
انه ليس عينا لها فهو من العوارض لان كونه غير مباين لها وعدم كونه معروضا لها ظاهر

العروض

ظاهر فان قيل لا يمكن ان يكون الوجود من العوارض لان ثبوت العارض لمعروضه فرع ثبوت
ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فذلك الثبوت المتقدم ان كان هو الثبوت المتأخر
يلزم توقف الشيء على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل قلت ان عروض
الوجود للماهية وزيادته عليها في نظر العقل واعتباره بمعنى انه يمكن للعقل ان يلاحظها
من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود والعدم سواء كان ذهنيا او خارجيا وان كانت
لا تنفك عن الوجود في العقل وينسب اليها الوجود فيجده زائدا عليها عارضا لها وللماهية
قائما به وهذا هو المراد بثبوت الوجود لها في الذهن لا ما هو المتبادر منه والا يلزم المحال
المذكور واذا ثبت ان الوجود من العوارض فلا يمكن ان يكون من العوارض المفارقة
فهو بل هو من العوارض اللازمة لانه يمتنع بديهة بقاء الماهية بدون الوجود
فكلما انتفى الوجود لم يبق الماهية فيكون لازما لا يقال يلزم تقدم الوجود على الماهية
لان ما ذكرتم يقتضي ان يكون كونها ماهية بسبب الوجود وليس كذلك اذ الوجود
عارض لها لانا نقول لا يلزم مما ذكرنا تقدم الوجود عليها غايته انه يلزم منه استلزام
كون الماهية ماهية للوجود ولا محذور فيه بل نقول ان الحق الصريح الذي لا يحوم حوله
شائبة الريب ان الوجود والماهية متساويان لا يتقدم احدهما على الاخر ذاتا وزمانا
اما انه ليس بينهما تقدم وتأخر زماني فظاهر لا سترة به واما انه ليس بينهما
تقدم وتأخر ذاتي فلانه لو كان بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلا يخلو اما ان يكون الماهية
متقدمة على الوجود او يكون الوجود متقدما عليها لا جائز ان يكون الماهية متقدمة عليه
بالذات والا لوجب ان يصح قولنا صار الانسان انسانا فوجد اذ التقدم الذاتي
بين الشيئين مصحح لدخول الفاء على المتأخر المحتاج وليس كذلك لان اعتبار كونه
متقدما على الوجود هو اعتبار كونه معدوما صرفا والمعدوم الصرف لا يكون انسانا
ولا متقدما على الوجود بل هو لا شيء محض مسلوب عنه جميع المفهومات ولا جائز ايضا

ان يكون الوجود مقدما عليه لانه لو كان ممنوع بل باعتبار كونه مقدما عليه يستلزم عدم
اعتبار الوجود في تلك المرتبة وعدم اعتبار الوجود ليس اعتبار العدم ولا استلزامه
اصلا لجواز ان لا يعتبر العقل الوجود فيها ولا العدم ايضا وهو ليس الا ارتفاع
النقيضين فيها وهو غير محال بل ارتفاعهما في نفس الامر محال لا في مرتبة من مراتب
اعتبار العقل مقدما عليه فلا يخلو اما ان يكون باعتبار وجوده في نفسه او باعتبار ثبوته
للماهية لا يجوز ان يكون باعتبار وجوده في نفسه والا لزم ان يوجد الوجود اولا
في حد ذاته ثم يصير الانسان انسانا وهو باطل لان الوجود اذا صار موجودا في نفسه
لم يمكن ان يكون جوهرا لانه اعراض في بل عرض فيمتنع ان يصير ومنعا لانه مرتبطا به
لان ثبوت الصفة الموجودة في حد نفسها للموصوف فرع على ثبوت موصوفها بديهة
فالموصوف ان كان ثابتا بهذا الثبوت يلزم الدور وان كان ثابتا بغيره ننقل الكلام اليه
ويلزم التسلسل ولا يمكن ايضا ان يكون تقدمه على الماهية باعتبار ثبوته للماهية
والا لزم صحة قولنا وجد الانسان فصار انسانا وهو باطل لان قولنا وجد الانسان
يقتضي ان يكون الانسان انسانا وموجودا وقولنا فصار انسانا يقتضي ان لا يكون
انسانا في تلك المرتبة فيتناقضان لا يقال تقدم الوجود على الماهية في الاعتبار
يعني ان العقل يعتبر الوجود اولا والماهية ثانيا بان يحكم بانه وجد فصار انسانا
لانه وجد الانسان فصار انسانا حتى يتناقض كما يقال ان الجسم النامي بشرط الحس
يصير حيوانا لانا نقول الوجود لا يتصور الا عارضا مرتبطا بغيره فلا يمكن للعقل
ان يعتبره قبل اعتبار معروضه فلو لم يتقدم على الوجود فلا اقل من ان يكون معه ان لم يكن على
وجه يصح ارتباط الوجود بغيره فذلك الغير ان كان انسانا عاد المحذور وان كان
غيره فاما ان يكون مبهما يصير معينا بضميمة الوجود او يكون معينا فان كان الاول
يلزم ان متعين الشيء في حد ذاته بسبب امر خارج عنه عارض له وهو باطل لان ذلك

قوله ممنوع اي قوله مراتب اعتبار العقل ان يكون سهو من عبارة الشرح وقع من سهو الناسخ بل من الحاشية وعبارة الشرح لانه لو كان مقدما عليه فلا يخلو اما الخ

قوله لا يتفرع مع ما سبق اذ الموقوف والارتباط في نفس الامر لا ينافي التقدم في اعتبار العقل كما لا يخفى هح

لان ذلك التعين لا يمكن الا من امر داخل كالفصل لقياس الى الجنس فان الحيوان
اذا اخذ من حيث هو مبهم واعتبر الناطق معه صار نوعا معينا هو الانسان فكونه انسانا
انما يكون الوجود بالفصل الذي هو داخل لا بالوجود الذي بينا انه زائد وان كان الثاني
يلزم ان يتاخر انسانية الانسان عن وجود غيره لا عن وجود نفسه هذا خلف وايضا
الوجود من الصفات الاعتبارية المنتزعة عن الماهية فلو تقدم عليها لزم تقدم الصفة
الاعتبارية على موصوفها وهو محال فان قيل ان الصورة متقدمة على الهيولى مع انها
وصف لها قلت الصورة وان كانت من صفات الهيولى لكنها ليست من صفاتها الاعتبارية
والمستحيل تقدم الوصف الاعتباري على موصوفه فان قلت اذا جاز ان يكون وصف
الشيء مقدما عليه في الجملة فليجز ذلك في الاوصاف الاعتبارية ايضا قلت
الصورة الجوهرية لما كانت غير محتاجة الى المحل في وجودها بل في عوارضها من قبول الاتصال
والانفصال والتشكل امكن للعقل ان يعتبر تقدمها على الهيولى بخلاف الاوصاف
الاعتبارية والاعراض التي في وجودها محتاجة الى المحل فانها يمتنع للعقل ان يعتبر
تقدمها على موضوعاتها نعم يمكن تقدم الوجود على مذهب من قال ان الوجود حقيقة
الحقائق وان امتياز بعضها عن البعض بعوارض مسماة في المشهور بالماهيات كما تقول
ان حقيقة الانسان مثلا هو الوجود وامتيازه عما عداه بعارض هو الحيوان الناطق
على عكس مذهب الجمهور واما على مذهب الجمهور المشهور بين القوم فلا وبالجملة
ليس الوجود من اللواحق التي تكون بعد الماهية كما بينا انفا وقد يتوهم من هذا
الكلام ان الوجود من الاعتبارات المتقدمة على الماهية لان فيه نفي ان يكون
بعد الماهية وهو فاسد لانه لا يلزم من انتفاء كونه بعد الماهية ان يكون قبلها اذ يجوز
ان يكون معها كما سبق وانما نفى كونه بعد الماهية ولم ينف كونه قبلها لانه سابق
الوهم الى تأخره عن الماهية لانها معروضة له فنفى السعد به لئلا يقع غلط ولا من زيادة

الوجود على الماهيات الممكنة اراد ان يثبت موجودا ماهيته وجوده عين ذاته
فقال وكل لاحق فاما ان يلحق الذات عن ذاته ويلزمه واما ان يلحقه عن غيره
لان لحوق الشيء بشيء امر ممكن في نفسه فلا بد له من علة فعلته اما نفس الذات
او غيرها ضرورة والوجود لا يمكن ان يكون من اللواحق التي يلحق الشيء عن ذاته
لانه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان يلحقه قبل الوجود او يلحقه بعده لا جائز ان يلحقه
قبل الوجود لانه محال ان يكون الذي لا وجود له سواء كان معتبرا معه صلاحية العروض
الوجود ام لا يلزمه شيء يتبعه في الوجود لان استفادة الموجود وجوده من المعدوم
العرف بديهة الاستحالة قيل لو تم ذلك لزم ان لا يكون الماهيات الممكنة قابلة
للوجود لان بديهة العقل حاكم بان ما لا وجود له لا يمكن ان يكون له شيء يتبعه في الوجود
سواء كان بالايجاب والافادة او بالقبول والاستفادة واجيب عنه بان قابل
الوجود مستفيد له فلا بد ان يعتبره العقل عريا عن الوجود لئلا يلزم تحصيل
الحاصل وعن العدم ايضا حتى لا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود سواء كان
في وجود نفسه او وجود غيره فانه يستحيل ان لا يكون موجودا ضرورة ان مرتبة
الايجاب متاخرة عن مرتبة الوجود فما لم يوجد الشيء لم يوجد غيره واعلم ان كلام الناقض
مبني على ان قبول الوجود للماهية قبول ما يخص المتبادر منه بان يكون للماهية ثبوت
ثم ان الوجود يعرض لها عروض الاعراض لموضوعاتها وليس كذلك لان القبول بذلك
الوجه لا يتصور الا اذا كان للقابل وجود مستقل بدون المقبول ولا شك
ان الماهية بالنسبة الى الوجود ليس كذلك اذ ثبوت الماهية هو وجودها لا ان
امر كل منهما بعد ثبوتها حتى نقول ان اراد الناقض بقوله لزم ان لا يكون الماهية
قابلة للوجود القبول بالمعنى الذي ذكر فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع
وان اراد القبول في نظر العقل بمعنى انه يمكن للعقل ان يجد بينهما نسبة مثل

مثل نسبة القابل الى المقبول حين انتزاعه منها الوجود فالملازمة ممنوعة فمحال ان يكون
الماهية القابلة لان يعرض لها الوجود ويلزمها شيء فيحصل ويحصل منها امر موجود الا
بعد حصولها لان التاثير لا يتصور الا من الموجود ولا جائز ايضا ان يلحقه بعد الوجود
واليه الاشارة بقوله ولا يجوز ان يكون الحصول يلزمه بعد الحصول الوجود يلزمه بعد الوجود
فيكون اي فيلزم ان يكون له قد كان الشيء قبل نفسه وهو باطل هذا اذا كان
السابق عين اللاحق ظاهر واما اذا كان وجودا آخر فيلزم ايضا ان يكون موجودا
بوجودين سواء كان الوجود المتقدم مجتمعا مع الوجود المتاخر او غير مجتمع بان يكون
آن عروض الوجود الثاني للماهية بعينه آن انتفاء الوجود الاول لكن في استحالة
اللازم على هذا التقدير تامل واذا بطل هذان القسمان فلا يجوز ان يكون الوجود
من اللواحق التي للماهية عن نفسها لان اقتضاء لحوق الشيء لذات لا يمكن ان يكون
من تلك الذات او بشرط كونه موجودا اذ اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه الا الحاصل
الذي اذا حصل عرضت له اشياء بسببها هو ذلك الحاصل فان الملزوم المقتضي للازم
سواء كان اقتضاؤه لوجود اللازم في نفسه او لوجوده لغيره علة لما يتبعه ويلزمه
لان المفروض اقتضاؤه له والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت لان وجوب
الشيء للشيء فرع وجوبه في نفسه اذ الشيء ما لم يجب اما بالذات او بالغير لم يجب عنه
شيء فان قيل الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات فيكون الذات علة له فلا يتقدم
عليه بالوجوب لانها لو تقدمت عليه بالوجوب فاما ان يكون بهذا الوجوب فيلزم
ان يكون الشيء قبل نفسه او بوجوب آخر وينقل الكلام اليه ولا يتسلسل
بل ينتهي الى وجوب لا يكون وجوب متقدما عليه فلا يصح كلية قوله والعلة لا توجب
معلولها الا اذا وجبت فلا ينتج المطلوب اللهم الا ان تخصيص بالوجود ويقال في العلة
اي علة الوجود لا توجب معلولها الى آخره حتى يسقط النقض لكن كلامه لا يساعد ذلك

لانه ان اريد بقوله ان اللزوم المقتضي للازم علة له عما يتبعه ويلزم انه علة لوجوده
في نفسه فهو ممنوع وان اريد انه علة له من غير تقييد بالوجود وغيره كما هو الظاهر
فهو صحيح لكن اذا قيد العلة في الكبرى بالوجود لم يتكرر الاوسط قلت لا نم ان الوجوب
الذاتي من مقتضيات الذات بل الوجود الذاتي مثل الوجود عين الذات فلا يحتاج
الى علة والوجوب الغيري مستفاد من الغير وهو متقدم عليه بالوجوب كما بين في موضعه
وايضا عند تقييد العلة في الكبرى بالوجود يمكن ان يبين الصغرى بان يقال
المراد ان اللزوم المقتضي لوجود اللازم في نفسه علة للوجود وح يصير ضروريا
غير قابل للمنع لكن الكبرى سواء قيد العلة بالوجود او اطلق في حيز المنع وقيل الوجود
لا يكون وجبت اذا كان المراد بالوجوب هو الوجوب اللاحق فقد تقدم على الوجود
ظاهر بل هو متأخر عنه لانه ضروري بشرط المحمول الذي هو الوجود واما اذا كان المراد
الوجوب مطلقا او الوجوب السابق ففي عدم كونه قبل الوجود خفاء ويمكن ان يبين
بان يقال انه ايضا لا يمكن ان يكون قبل الوجود لانه من الصفات الاعتبارية المتأخرة
عن الوجود فان قيل الوجوب وان كان من الصفات الاعتبارية لكنها من الصفات
التي يتقدم وجود معروضها لان الشيء ما لم يجب اما بالذات او بالغير لم يوجد فوجوب الشيء
قبل وجوده قلت ان تقدم الى رتبة الغير المستقل في الوجود سواء كان له وجود كالاعراض
او لم يكن كالاوصاف الاعتبارية على وجود معروضها ممتنع لما سبق وايضا الوجوب
اما بالذات او بالغير فان كان الاول فهو لا يتقدم على وجود الواجب لانه يستحيل تقدم
امر عليه وان كان الثاني فهو وان كان متقدما على فعليه نسبة الوجود الى الماهية كالامكان
لكنه ليس متقدما على نسبة الوجود اليها لانا اذا اعتبرنا ماهية الممكن ونسبنا الوجود اليها
وجدنا الامكان كيفية بهذه النسبة وبواسطته يحتاج على الوجود فيخرج هذه النسبة عن صرافة
الامكان وينتهي الى الوجوب وهو الوجوب السابق ثم تتقرر موجودة بالفعل فهذا الوجوب مقدم

مقدم على الاتصاف بالفعل متأخر عن الاتصاف بالامكان كما ان الامكان ايضا مقدم
على الاتصاف بالفعل ومؤخر عن مطلق الاتصاف اذ هو كيفية له واما ان تأخر
الوجوب عن هذا الوجود هل في الايجاد ام لا فكلام آخر لا دخل له في تقدم الوجود على الوجوب
الذي هو غرضنا والظاهر انه لا يكفي بل لا بد فيه من تأخر الوجوب عن الوجود بالفعل
فثبوت بعض المفهومات يستدعي الوجود بالفعل وبعضها يستدعي الوجود مطلقا
على ما يقتضيه العقل الصريح واما ما ليس فيه من رائحة الوجود كالمعدوم الصرف فلا يثبت له شيء
قطعا فمنع هذا يجب ان يحمل الوجوب على ما لم يحمل على الوجوب اللاحق حتى ينطبق الدليل على الدعوى
بل ههنا شيء وهو ان الامكان مستند الى ذات الممكن من حيث هي فتكون معلولة لها
فيلزم ان يكون علة التي هي الذات واجبة قبل ثبوت الامكان لها فهذا الوجوب لا يجوز
ان يكون وجوبا ذاتيا والا يلزم الانقلاب ولا يجوز ايضا ان يكون وجوبا بالغير لان الوجوب
الغيري متأخر عن الامكان لما سبق وما قيل في الجواب عنه من انا نختار كونه وجوبا
ذاتيا ونمنع لزوم الانقلاب وانما يلزم لو كان وجوب الوجود واما اذا كان وجوب
الامكان فلا فانه يمكن ضرورة الامكان لا ضرورة الوجود في حد نفسه بمنع المحال
فهذا الوجوب يجوز ان يتأخر عن اتصاف الماهية بالوجود كالامكان ويتقدم على اتصاف
الماهية بالامكان فمدفوع بان الكلام في وجوب وجود العلة لا في وجوب وجود اي محمول كان
كما لا يخفى الا ان يقيد العلة بالوجود كما اشار اليه بقوله يمكن ان يبين الصغرى الخ
وكلام ليس الايجاد دور واقتضاء الوجود بدون الوجوب المؤخر عن الوجود فلا يكون
الوجود مما يقتضيه الماهية فيها وجوده غير ماهية بوجه من الوجوه واذا ثبت ان الوجود
لا يمكن ان يكون من مقتضيات الماهية ولا بد للموجودات الممكنة من مبدا موجود
فيكون اذن المبدا الذي يصدر عنه الوجود اي وجودات الممكنات غير الماهية المقترنة
بالوجود بل هو عين الوجود وذلك لان كل لازم ومقتضي وعارض فانما من نفس الشيء

واما ما هي بغيره ضرورة وان لم تكن الهوية لها حينئذ التي ليست هي الهوية عن نفسها
فهي لها عن غيرها بهذا القدر من الكلام ثبت ما ادعاه واما قوله فكل ما هويته غير ماهيته
وغير المقومات فهويته من غيره فلا يظهر الفائدة فيه بل الظاهر انه تكرار وكل ما كان
هويته مستفادة من الغير فهو ممكن لابد له من علة ولا يمكن ان يذهب العلل الى غير النهاية
لاستحالة التسلسل فيجب ان ينتهي الى مبدا اول لا علة له مباينة للهوية اي تكون
هويته عين ذاته لانها لا يمكن ان يكون خارجة عنه كما بين ولا يمكن ان يكون جزءا لها
لما سنبينه عن قريب فتبين ان مبدا الموجودات يجب ان يكون الوجود عينه قال
بعض المحققين مراتب الموجودات بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود
بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما
فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه
ولا شبهة في انه يمكن تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات
الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي يقتضي
ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات
ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور
هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذا حال واجب الوجود تعالى على مذهب
جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته
فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه
بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي مسكة ان الامر بينه في الوجود
اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة
وانظار صائبة ولم يريدوا بقولهم ان وجوده عين ذاته انه تعالى فرد من افراد
مفهوم الوجود المطلق المشترك العارض للاشياء حتى يرد عليهم ان تصور انفكاك

الانفكاك ليس بمستحيل لان الذات على هذا التقدير غير الوجود بحسب الواقع
فيتصور الانفكاك بينهما كمرتبة الاوسط للوجود فيلزم ان لا يتحقق المرتبة الثالثة
التي هي المرتبة العليا بل ارادوا به انه تعالى هو الوجود المحض يعني انه بحيثية لو حصل
في العقل لما امكن للعقل ان يفصله الى معروض غير الوجود وعارض هو الوجود كما انه
يفصل الموجودات الممكنة اليهما كما لا تسامح فانه عند التفحص وجده العقل انه امر
يوصف بالوجود فهو شيء موجود لا انه موجود من حيث هو بلا اعتبار شيء معه
ولذلك يحتاج الممكن الى علة تحصل ذلك الامر المغاير للذات مرتبطا بها ولا يحتاج الواجب
اليها بعدم المغايرة بين الذات والوجود فلا يتصور الانفكاك بين ذاته وبين كونه
موجودا او هو كونه بحيث يصدر عنه الاثار الخارجية بخلاف المرتبتين الاخريين
واما تصور الانفكاك بين الذات وبين مفهوم الوجود المطلق البديهي التصور
فهو ممكن لانه يغاير الذات فان قيل المراتب الثلث للموجود والموجود ما قام به الوجود
فيكون مغايرا له فلا يتحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا او كل عرض يتصور
الانفكاك منهما قلت تقسيم الموجود الى هذه الاقسام ليس بحسب معناه الحقيقي
المعبر عنه بالفارسية بلفظه هست ولا شك ان ذلك المعنى لا يقتضي المغايرة بل يحتمل
ان يتحقق مع المغايرة وبدونها اذ حاصله انه امر يظهر عنه الاثار الخارجية سواء كان
ذلك الظهور لذاته من غير قيام شيء به او لاجل قيام شيء آخر به ولو سلم ان هذا التقسيم
بحسب معناه اللغوي نقول القيام اعم من ان يكون حقيقيا كقيام الوصف بالموصوف
او غيره كقيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بالغير كما قيل في حد الجوهر انه
امر يقوم بذاته اي لا يكون قائما بالغير وظاهر ان التجوز في معنى القيام لا يستدعي
التجوز في وقوع الموجود على شيء ولو سلم انه يستدعيه نقول ان الحكماء لا يتحاشون
عن ذلك بل صرح الشيخ ابو علي في تعليقاته بذلك حيث قال اذا قلنا واجب الوجود

موجود انه لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود

فصل نقاوة الشيء عبارة عن خلاصة الشيء وزبدته ولما كانت المباحث المذكورة في هذه الرسالة عين الحكمة وخلاصتها سميتها بعنوان كل طائفة مخصوصة منها بالنقاوة لعمر ابراء في زوال الامر كلاله مكانسها ونفاسة شانها حتى يرغب الطالبون في تحصيلها رغبة كاملة

الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها اي لا يكون ممتنعة عن الوجود لذاتها والا اي وان كانت ممتنعة لذاتها لم توجد والا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة للتنافي بين الوجوب والاحتياج الى الغير الذي يستلزم الامكان فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود ضرورة انحصار المفهومات في الثلث فاذا لم يكن واجبا ولا ممتنعا لذاته تعين ان يكون ممكنا لذاته ويجب بشرط مبدئها وتمتنع بشرط لا مبدئها لان الممكن لا يخلو من ان يكون علته موجودة او معدومة فان كانت موجودة فالممكن واجب بالغير وان كانت معدومة فالممكن ممتنع بالغير اذ عدم علة علة لعدمه والوجوب بالغير يسمى وجوبا سابقا اذ كان مقدما على وجود المعلول لانه وجب من علته ثم وجد والمراد بالسبق الذاتي فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا كان متاخرا عن وجود المعلول يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا فان قيل لم لا يجوز ان يكفي في وقوع احد طرفي الممكن رجحانه الحاصل من العلة الخارجية من غير ان ينتهي الى حد الوجوب فلا يكون يجب بشرط مبدئها قلت العلة التي بها يقع وجود الممكن اعني علته التامة لا بد ان يكون بحيث يجب بها الوجود اذ لو لم يجب بها امكن ان يتحقق معها الوجود والعدم اذ لا جهة للامتناع فامكن ان يقع بالنسبة الى ذلك العلة الطرف المرجوح ووقوع الطرف المرجوح بالنسبة اليها لا يمكن بدون رجحانه على الطرف الراجح

الراجح بالنسبة اليها وهو باطل لمنافاته مقتضى ذاته وهو رجحان الطرف الراجح واذا كان الوجود حاصلا للماهية المعلولة عن غيرها فهي في حد ذاتها هالكة عارية عن الوجود باطلة في نفسها وتلك الماهية المعلولة من الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة الوجود ضرورة فكل شيء هالك الا وجهه يمكن ان يراد بالوجه الذات كما يقول العرب اكرم الله وجهك ذلك يعني ان كل شيء هالك باطل في حد ذاته الا ذات الحق فانه يجب الوجود فكل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا ولا يحتاج العارف الى قيام القيامة حتى يسمع نداء ونطق لمن الملك اليوم لله الواحد القهار بل هذا النداء لا يفارق سمعه ابدا ويجوز ان يرجع ضمير وجهه الى الشيء كما هو الظاهر من سياق كلامه اي كل شيء من الممكنات هالك من جميع الوجوه الا وجهه المنسوب الى مبدئه لان ذات الممكن اذا اعتبر من حيث هي بدون علته يكون هالكة محضا عدما صرفا واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الحق الاول يكون موجودا فاذا لا موجود في ذاته تقدست الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان توجد والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات قال الشيخ في الهيات الشفاء اذ كان شيء من الاشياء لذاته سببا لوجود شيء آخر كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء وهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند الحكماء وهو تأييس الشيء بعد ليس مطلقا فان المعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون أيس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول أيسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى قد يتوهم من ظاهر كلام الشيخين في هذا المقام ان العدم مقتضى ذات الممكن وله تقدم بالذات على وجود الممكن واعترض عليه بان الممكن ما هو نسبته الى الوجود والعدم فكما

ان وجوده يكون من الغير لذلك عدمه ايضا يكون من الغير فلا يكون من ذاته ولا ايضا
لو كان عدمه مقتضى ذاته لكان ممتنعاً بالذات وقد فرضناه ممكنا بالذات هذا خلف
وبان تقدم عدم الشيء على وجوده باطل اذ لا يصح ان يقال عدم الشيء ثم وجد ولئن
ان يجب بان يقول الممكن لما كان وجوده من غيره فاذا قطع النظر عن الغير واعتبر ذاته
من حيث هو لم يكن له وجود قطعاً وهو السبب للمعلول ثابت في حد ذاته لازم له
من حيث هو سواء كان في حالة الوجود او في حالة العدم وهو المراد بالعدم الذي قيل انه
انه مقدم على وجود الممكن لان صريح العقل حاكم بان وجوده من الغير لاجل انه ليس له وجود
في حد ذاته اذ لو كان له وجود في حد ذاته لم يمكن ان يوجد من الغير والا يلزم تحصيل الحاصل
لان اتصافه بالعدم الذي هو رفع الوجود ويستحيل اجتماعه مع مقتضى ذاته يلزم المحال
فان ذلك بين البطلان لا يتفوه به عاقل فضلا عن فضلاء الحكماء او نقول المراد ان
للمعلول في حد ذاته عدم اقتضاء الوجود ولا استحقاقية لا عدم الوجود ولا شك
ان عدم ذلك الاقتضاء الذي هو مقتضى ذات الممكن المعلول مقدم على وجود المعلول لانه
ما لم يتحقق عدم الاقتضاء في ذات المعلول لم يتصور وجوده اذ لو تحقق اما اقتضاء
الوجود فيكون الوجود وجود الواجب لا وجود المعلول او اقتضاء العدم فيصير ممتنعا
بالذات لا معلولا موجودا فعلى انه كان صح قولهم الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم
فان كان المسبق بالزمان فحدوث زماني وان كان بالذات فحدوث ذاتي غاية
ان يكون المراد بالعدم اعم من معناه المتبادر وقد يمنع كون الامر الذي عن الذات
قبل الذي عن الغير بانه يجوز ان لا يكون بين ذينك الامرين علية ومعلولية ومطلقاً
فضلا عن ان يكون الذي عن الذات علة للذي ليس عن الذات ولما كان ما بالذات
مقدما على ما بالغير فلماهية المعلولة ان لا توجد بالنظر اليها قبل ان توجد فهي اي كل ماهية
معلولة محدثة لا بزمان تقدم بل بالذات لسبق عدمها على وجودها سبقاً ذاتياً

ذاتياً كما بين وهذا هو المسمى بالحدوث الذاتي واما الحدوث الزماني فسبق نفس الوجود
على العدم سبقاً زمانياً وان فسر الحدوث الذاتي باحتياج الشيء في وجوده الى الغير كما فسره
الامام فتحققه ظاهر وتقدمه على وجود الممكن لا يحتاج الى كثرة مؤنة اذ يصح ان يقال
احتاج الى العلة فاوجد به فوجد **فصل** كل ماهية مقولة على كثيرين لا لاتساعها فليس
قولها على كثيرين لماهيتها وذاتها اي وان كان حملها على كثيرين من مقتضى ذاتها لما كانت
ماهية مقترنة بفرد اي لم يكن ماهية محمولة على واحد بالعدد والا يلزم تخلف مقتضى الذات
عنها اذ المفروض ان حملها على كثيرين من مقتضاها فذلك اي حملها على كثيرين وافرادها
معها من غيرها ضرورة فوجودها اي وجود الماهية للافراد وكونها ابداً معلول
لغير الذات لانه لما لم يكن ان يكون من الذات فتعين ان يكون من غيرها **فصل**
كل واحد من اشخاص الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية اي ليس كون
كل واحد تلك الماهية يعني لا يكون منشأ حمل الماهية عليه او اتحادها معه هو كونه
ذلك الواحد اي لا يستدعي تلك الماهية لذاتها خصوصية ذلك الواحد واتحادها معه ولكن
ان يقال معناه ليس كون تلك الماهية اي ليس مقتضى تلك الماهية هو كونه واتحاده مع ذلك
الواحد فتذكير الضمير في كونه باعتبار تأويل الماهية بالشيء كالانسان فانه لا يمكن ان يكون
زيد من حيث انه انسان والا اي وان كان اتحاد الماهية كالانسان مع واحد من تلك
الاشخاص وهو زيد مثلا لاجل انه انسان لاستحالت ان توجد تلك الماهية في الآخر
مثلا بغير ذلك الواحد وهو عمرو فاذن ليس كونها ذلك الواحد اي ليس حملها عليه واتحادها معه
واجبا لها من ذاتها فهي اي كون تلك الماهية متحدة مع ذلك الواحد بسبب خارج
من ذاتها فهي معلولة **فصل** الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس يعني ان الفصل المقسم
للجنس لا يدخل في ماهية الجنس من حيث هو جنس لا مطلقا فان الفصل والجنس والنوع
كلها واحد بالذات متغاير بالاعتبار فان المعنى الواحد اذا اعتبره العقل من حيث انه محصل

شيء ليس خارجا عنه بان يكون منطبقا على تمام حقيقة فذلك المحصل هو الفصل والمحصل
هو النوع فالفصل من حيث انه فصل وهو كونه محصلاً ومعيناً لا يدخل في الجنس من حيث هو
جنس وكونه مبهما ان ابهامه الذي هو تردده ما بين اشياء كثيرة انما هو لاجل
عدم اعتبار الفصل فيه لانه لو اعتبر فيه يلزم ان يكون محصلا غير مبهم قال الشيخ في الهيات
الشفاء ان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها
ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده متضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث
التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح
والعمق لا على انه يقارنه شيء فيكون بمجموعهما الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط
ذلك ونفس السطح ذلك وذلك لان المقدار هو شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه
ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك
حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده
لذاته هذا الوجود اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد واحد او بعدين
او ثلثة ابعاد فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا واحد هذه الاشياء لكن الذهن
يخلق له من حيث يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة
لم يضف الزيادة على انها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون
ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجا من ذلك بل يكون
ذلك تحصيلا لقبوله للمساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل
للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز ذلك ان يقول
ان هذا القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد وبالعكس وههنا وان كانت كثيرة
لا شك فيه فهي كثيرة ليست من الجملة التي تكون من الاجزاء بل يكون كثرة من جهة امر
غير محصل وامر محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان تعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن

الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار
المذكور الذي ذلك يعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل تحققه فان دخل
الفصل في انيته اي في كونه متعينا متحصلا فان الفصل علة لتقويم الحقيقة موجوداً
معيناً كالناطق مثلا فانه ليس شرطا يتقوم به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته
بل في ان يكون موجودا معينا كما اشير اليه بقوله اعني ان طبيعة الجنس تتقوم
بالفعل بان تحصل في الوجود ذاتا موجودة بذلك الفصل كالحيوان مطلق اي يصير
موجودا بان يكون ناطقا او عجما لكنه لا يصير له ماهية الحيوان بانه ناطق

فصل

وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول اي لا يمكن ان يكون للواجب الوجود بالذات
فصل مطلقا وانما قلنا انه لا يمكن ان يكون له فصل لانه لو كان له فصل فلا يخلو من ان يكون
مقسما ومقوما فان كان الاول لكان الفصل مقوما له موجودا اي داخلا فيه باعتبار
كونه موجودا لا باعتبار ماهيته كما سبق وهو باطل اذ يلزم تركب حقيقة الواجب وان كان
الثاني لكان الفصل داخلا في ماهيته وهو محال اذ يلزم ح تركب ذات الواجب ويلزم
ان يكون ممكنا وقد فرضنا انه واجب ورد عليه بان الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده
الخارجي الى الغير والممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى الغير فلو تركب الواجب من اجزاء
عقلية لم يلزم احتياجه الا في الوجود الذهني اليها وهو لا ينافي وجوده الذاتي وما قيل
من ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل
ماهية سواه مقتضية لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك شيئا غيره
في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات
لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل فلا يكون مركبا في العقل فمدفوع بانه يجوز ان يكون له
جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج كما انه يجوز ان يكون نوع منحصرا في فرد واحد بحسب الخارج
وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لا نم ان كل ماهية سواه كانت جنسية او نوعية

مقتضية لامكان الوجود لجواز ان يكون ماهية حقيقية لا يقتضي الامكان والوجوب
فاذا انضم اليها فصل يكون واجبا واذا انضم اليها فصل آخر يكون ممكنا كالجسم فانه اذا كان
مساهي الابعاد يكون ممكنا واذا كان غير متناه كان ممتنعا فان قيل الماهية من حيث هي
الوجود اما ان يقتضي الوجود او لا يقتضيه ضرورة فان كان الاول كان مقتضيا
للوجوب وان كان الثاني كان مقتضيا للامكان فلا يمكن ان يوجد ماهية لا يقتضي
الامكان ولا الوجوب اذ لا مخرج عن طرفي النقيضين قلنا انه يجوز ان يكون للماهية
مرتبة لا يكون فيها متصفة باحدهما على التعيين وان امتنع خلوها عنهما بحسب الواقع
وتعيين احدهما يكون من جانب الفصل كالحيوان من حيث هو فانه لا يتصف بالضاحك
نفسه ولا باللاضاحك كذلك وان كان لا يخلو عنهما لكونهما متناقضين بل الاتصاف بالضاحك
انما يتعين اذا كان انسانا وباللاضاحك اذا كان فرسا مثلا والصواب ان يقال ان الجنس
والفصل لا يكونان الا في الماهية النوعية فكل ما لا يكون له طبيعة نوعية كلية لا يمكن ان يكون له
جنس وفصل فلا يكون للواجب جنس وفصل اذ لا ماهية له لان حقيقته وذاته عين آنيته
كما بين قال الشيخ في الهيات الشفا الاول لا ماهية له وما لا ماهية له فلا جنس له اذ الجنس
مقول في جواب ما هو واما قوله اذ ماهية الوجود نفسه فلو اراد به بطلان التالي بان يقال
دخول الفصل في ماهيته غير ممكن وانما يمكن ان لو كان له ماهية سوى خصوصية ذاته التي
هي الوجود البحت وهو باطل اذ ماهيته الحقة كما بين نفس الوجود الشخصي الوحداني البسيط
وان اراد ازالة وهم عسى ان يورد على الملازمة التي في قوله وان كان له فصل مقوم
كان داخلا في ماهيته كانه قيل لا نم دخول الفصل في ماهيته على ذلك التقدير وانما يلزم
ذلك لو كان له ماهية وهو ممنوع لان القوم متفقون على ان لا ماهية له فاجاب
بان له ماهية اذ ماهيته هو نفس الوجود **فصل** وجوب الوجود لا ينقسم
بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد هذا شروع في برهان التوحيد وتقريره ان واجب الوجود

الوجود بالذات لا ينقسم ولا يمكن ان يحمل على كثيرين بالعدد ويمتنع ان يكون في الواقع
الا واحدا والا اي وان كان محمولا على كثيرين لكان معلولا كما سبق وهو ينافي الوجوب
الذاتي لاستلزامه الامكان فتعين ان يكون واحدا وفيه نظر لانه يجوز ان لا يكون
مفهوم واجب الوجود ذاتيا لما صدق عليه فح يمكن ان يكون له افراد لا يكون بينها
ذاتي مشترك اما بان يكون كل منها متشخصا لذاته او يكون نوع كل من ذلك
الاشخاص منحصرا في شخصه فلا يلزم من اشتراك مفهوم الواجب بينها كونها معلولة
بل يلزم ان يكون ذلك المفهوم عارضا لما صدق عليه ومعلولا له وليس بمحذور
بل المحذور معلولية الاشخاص وذلك غير لازم ويمكن ان يقال ان كل مفهوم
اذا تكثر فتكثره انما يكون بسبب انضمام شيء آخر اليه اذ لولاه لم يتصور فيه تعدد
قطعا كما لا يخفى قال تعدده واختلافه انما يكون بسبب انضمام امور خارجة عن ذاته
مضاف اليه وهي المخصصات فما لم ينضم الى طبيعته شيء منها لم يمكن تعدده اذا تمهد
هذا فنقول ان واجب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين لانه الوجود البحت المجرد
اي الوجود بشرط لا فلا اختلاف فيه ولا تعدد لانه بهذا الاعتبار مسلوب عنه جميع
الزيادات والاوصاف فلا يمكن ان يحمل على غير اصلا قال الشيخ في الشفاء
الواجب هو مجرد الوجود بشرط سلب سائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها
ماهية فانها ممكنة ان يوجد به وليس معنى قولي انه مجرد بشرط سلب سائر الزوائد عنه
انه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود بهذه الصفة فان ذلك ليس الموجود
المجرد بشرط السلب بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط
لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء
وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة انتهى وفيه تأمل لانه
يلزم على ظاهر هذا ان يكون مغايرا اعتباريا بين الوجود الذي هو الواجب وبين الكلي

وان يكون كنه الواجب بديهيًا لانه على هذا يكون الوجود المطلق البديهي التصور
مع اعتبار ان لا يكون معه شيء فيكون الفرق بينه وبين الوجود المطلق كالفرق
بين المادة والجنس اذ باعتبار مفهوم واحد هو مفهوم الحيوان مثلا فيلزم ان لا يكون
مغايرا للمفهوم الاعتباري الذي هو الوجود المطلق الا باعتبار وكل ذلك مخالف
لما تقرر من قواعدهم وان كان لا يخلو عن الايماء الى التحقيق وهذا الذي ذكرناه برهان
توحيد واجب الوجود الحق ايضا برهان على الدعوى الاولى وهو عدم التركيب بالعقول
لانه لو كان تعدد العقل من وجه بعض الشيء فيلزم ان يكون مركبا فيكون معلولا فصل
لما بين ان وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء الماهية التي لا يتمايز باعتبار الوجود العيني
وان كان له تمايز باعتبار آخر اراد ان يبين عدم انقسامه باجزاء آخر فقال
وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقدارا كان وهو الجزء الذي له مقدار ممتاز
في الوضع والاشارة عن الآخر سواء كان لجميع الاجزاء وجود واحد هو وجود الكل
كالمقدار المتصل الواحد او يكون لكل منها وجود على حدة كما اذا ركب بين مقدارين
او معنويا وهو الجزء الذي يكون متميزا في الوجود العيني ولا يكون متميزا في الوضع كالهيولى
والصورة للجسم والا اي وان كان منقسما بالاجزاء لكان لكل جزء منه اما واجب
الوجود فيكثر واجب الوجود وقد مر ايضا انه واحد واما غير واجب الوجود وهي
اقدم بالذات من الجملة واقرب منها الى الوجود اذ وجود الكل بتوسط وجود الجزء
فيكون الجملة ابعد من الجزء في الوجود فلا يكون واجبا اذ هو اقرب الاشياء الى الوجود
بل هو عين الوجود وبتوسطه صارت موجودة ولا يخفى ان هذا الدليل انما يجري فيما اذا كان
للجزء وجود منفرد واما اذا لم يكن له وجود مستقل كاجزاء المقدار المتصل في نفسه
فلا ويمكن ان يبين بوجه آخر بان نقول لا يمكن ان يكون له اجزاء كذلك والا يلزم ان يكون
ذا وضع ومحل لكان كذلك فهو مادي والمادي لا ينفك عن الاحتياج في الوجود

في الوجود الى الغير فيكون ممكنا فلا يكون واجبا بالذات هذا خلف فصل
واجب الوجود لا موضوع له لانه لو كان له موضوع لكان محتاجا وهو ينافي الوجوب
ولا عوارض له ان اراد انه لا عوارض له اصلا سواء كان حقيقية او اضافية
فهو باطل لان الوجود وارث كلها منه وهو معها ومقدم عليها باعتبارين مختلفين
وهذه صفات اضافية لا يمكن الشك في اتصافه تعالى بها وان اراد انه لا صفات له
حقيقية فان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مستندة الى الغير فهو مسلم لكنه
لا يترتب عليه قوله فلا لبس اذ يمكن ان يكون له صفات حقيقية مستندة الى ذاته
تكون تلك الصفات ساترة له ودعوى كون العوارض الغريبة ساترة والصفات
الذاتية ليست بساترة لا يخلو عن التحكم وان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية
مطلقا لانه لو كان له صفات حقيقية فلا يخلو اما ان يكون مستندة الى الغير او الى الذات
لا جائز ان يكون مستندة الى الغير والا لزم الاستكمال به تعالى عن ذلك
ولا جائز ايضا ان يكون مستندة الى الذات والا لزم ان يكون الواحد الحقيقي
فاعلا وقابلا ففيه نظر لانه ان اريد انه يلزم ح ان يكون الواحد الحقيقي من جهة واحدة
فاعلا وقابلا فلزومه غير مسلم وان اريد انه يلزم ح ان يكون الواحد الحقيقي مطلقا
فاعلا وقابلا فلزومه مسلم وبطلانه ممنوع كيف وقد ذهب الشيخ الى ان العلم من صفاته
الحقيقية الزائدة على ذاته تعالى ولا يمكن ان يكون له ساتر مباين كالشيء فلا لبس له
او الخفاء انما يكون من جهة ساتر مباين او مخالط وقد استعمله اللبس بكسر اللام
اسم لما يلبس وبفتحها جمعه فهو صراح اي خالص عن وصمة الساترية الذي به الخفاء فهو ظاهر
لانه اذا لم يكن له ساتر يحجبه يكون ظاهرا بغير يكون بحيثية لو تعلق العلم بخصوص ذاته
لكان واصلا الى حقيقته لانه لا عوارض له يمنع الادراك في الوصول اليها فصل
واجب الوجود مبدأ كل فيض اي الفيض في الوقت هو الفعل الصادر عن الفاعل

الذي يفعل دائما بلا غرض ولا عوض قال الشيخ في تعليقات الفيض انما يستعمل
في الباري تعالى وفي العقول الاخير لانه لما صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم
لا لارادة تابعة لغرض بل لذاته ولان صدورها عنه دائما بلا منع ولا كلفة تلحقه
في ذلك كان الاولى ان يسمى فيضا ولما كان جميع الممكنات من الازل الى الابد
صادرة من الله تعالى اما بالذات او بالواسطة وامتنع ان يكون صدور الافعال عنه
معللاً بالغرض لان الغرض هو شيء به يصير الفاعل فاعلا ومحال ان يكون امر يحمل
الواجب الذي هو تام من جميع الوجوه على الصنعة التي لم يكن عليها لاستلزامه ان يكون
ناقصا من تلك الجهة مستكملا بغيره فلا جرم انه تعالى يجب ان يكون مبدءا للكل فيضي
وايضا نقول انه يستحيل ان يكون في فعله تعالى غرض لانه يمتنع ان يتحقق بدون الشوق
كما اذا تصورنا شيئا واعتقدنا انه نافع يحصل لنا شوق الى تحصيله لاجل ذلك النفع
وهو الغرض ولا يمكن ان يكون له شوق لانه اذا تمثل لشيء تبع ذلك التمثل الوجود
فيعني ان مجرد علمه تعالى بالاشياء كاف في وجوداتها كما تقرر عندهم بخلاف علومنا
فانها غير كافية فيها فانا اذا تمثلنا لشيء اشتقنا اليه واذا اشتقنا تبع ذلك
الاشتياق حركة الاعضاء لتحصيل الشيء وهو ظاهر على ذاته بذاته يعني ان مبدء
الموجودات عالم بذاته لذاته لان السبب كون الشيء عاقلا هو تجرده عن المادة
وكذلك السبب كون الشيء معقولا هو ذلك التجرد وواجب الوجود مجرد في غاية التجرد
فذاته غير محجوبة عن ذاته اي حاضرة عندها والعلم عبارة عن حضور مجرد عند مجرد اي غير
محجوبة عنه فيكون ذاته تعالى عالما بها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فلذا الكل اي فيحصل
كل الاشياء باعتبار وجودها العلمي من حيث لا كثرة فيه كما بينا ان وجود الكثرة
الذاتية عن ذاته تعالى مسلوبة فهو من حيث هو وحداني الذات لسند الكثرة اليه وفيضها
فهو من حيث هو ظاهر يعني ان ذاته تعالى من حيث الذات يظهر مرة اخرى بسلك الكثرة

الكثرة التي هي آيات دالة على وجودها والمقصود ان ظاهريته الاولى التي هي
ظهور بالذات فهو تجلي الكل من ذاته لانه سبب علمه بذاته الذي هو عين ذاته
وصور الكل واوجده فعله بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته بعدية ذاتية لان الذات
وعلمها بها منشاءه كما سبق ولانه صفة لها كما سيصرحه والصفة متأخرة عن الموصوف
تأخرا ذاتيا فان قلت قد صرح الشيخان وهما ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا
بان علم الله تعالى بالاشياء صفة لذاته تقدست والمشهور من مذهب الحكماء ان علمه
كسائر صفاته عين ذاته يعني ان ذاته تعالى بذاته سبب لانكشاف الاشياء وظهورها عليه
لا بواسطة صفة له قائمة به كما هو حال في السبب في ذهابهما الى ذلك قلت لعل سببه
ان العلم من حيث هو علم يستدعي تعلقا واضافة الى شيء لان العلم لا يكون علما
الا بالشيء وذلك الشيء الذي هو المضاف اليه في علم الباري مثلا اما ان يكون
عين العالم كعلم الباري بذاته او يكون غيره فح لا يخ ان يتعلق علمه تعالى بذلك الغير
اما ان يكون حال وجوده او يكون حال عدمه لا جائز ان يكون حال عدمه لان التعلق
الذي هو الاضافة يستحيل ان يكون بين العالم والعدم الصرف قطعا فتعين ان يكون
حال وجوده فاما ان يكون حال وجوده العيني فيلزم ان لا يعلم الاشياء الا وقت
وجودها فينفك العلم بها عن ذاته وهو باطل لان علم الحق الاول بالاشياء لازم ذاته
لانه مسبب عن علمه بذاته الذي هو عين ذاته ويختلف المعلول عن علته التامة ممتنع
ان يكون حال وجوده العلمي فاما ان يكون حاصلا في ذات الباري تعالى على ان يكون صفة له
لازمة لذاته او يكون له وجود مفارق لذاته وح فاما ان يكون موجودا في عقل او نفس
او يكون مفارقا لجميع الذوات والثالث محال للزوم القول بالمثل الافلاطونية
والثاني ايضا محال لانه يجب ان يكون في جملة المعقولات معقول صدر عنه بلا واسطة من الغير
وهو ما لزم ابتداء من علمه بذاته واذا كان جميع المعقولات تتمثل في نفس او عقل لكي

ان يوجد معقول لذلك لان جميعها متأخر من احدها على هذا التقدير فتعين ان يكون
حاصلا في ذات الباري صفة له وفيه نظر لانه يجوز ان يكون علمه تعالى بها بعد ما تجردت
حال وجودها في الاعيان اعني يكون علمه بها على حضورها وسائر الاشياء باعتبار
حصول صورها في نفس او عقل ويكون تلك الصور على الواجب باعتبار صدورها عنه
وعلى النفس او العقل باعتبار حصولها فيه ولا يدل شيء مما ذكر على بطلان هذا الاحتمال
وذوق بعض المتالهة ان علمه تعالى بالاشياء عين علمه بذاته لان جميع ما سواه مستهلكة
مندمجة في مرتبة احدية ذاته ثم بعد تلك المرتبة يخرج من القوة الى الفعل فهو في حكم
المجمل للاشياء كالتفصيل والعلم بالمجمل هو العلم بالمفصل من وجه ويتحد الكل بالنسبة
الى ذاته لان صور جميع الاشياء وان كانت حاصلة في ذات الواجب لكنها موجودة [?] على البسيط
كما يشير اليه فلا اختلاف ولا تعدد في الخارج بل ليس في الخارج الا ذات واحدة
هي الواجب الحق فهو الكل اي كل الاشياء باعتبار الذات والصفة في واحدة
اي حال كونه واحدا في الخارج فيكون الذات مع وحدتها في الخارج كل الاشياء ولهذا
بيان آخر وتفصيله سيجيء في آخر هذه الرسالة ان شاء الله تعالى **فصل** هو الحق
فكيف لا وقد وجب يعني انه تعالى هو الوجود البحت لان الوجوب هو استغناء الشيء
في كونه موجودا عن الغير فاذا لم يكن ثابتا ذاتا محضا كان ذا ماهية ووجود فيلزم
افتقاره في كونه موجودا الى الغير كما بين وقد فرضنا استغناءه هذا خلف هو الباطن
الخفي عن القوى الادراكية فكيف لا يكون باطنا وقد ظهر اي لانه قد ظهر ظهورا
تاما قويا بحيث غلب ظهوره على القوى الدراكة فجعلها عاجزة عن الاتيان بادراكه
فاختفى عنها اذ كل من الموجودات بالممكنة بنوره ينكشف ذاته فاذا كثرت الانوار
واشتد ضوؤها قصرت الادراكات عليها ممتنعة عن التعلق بها او رؤيتها واستعداد انه
محض الوجود وظهور الاشياء بالوجود اذ لا خفاء اشد من العدم فيكون نورا محضا

محضا متناهيا في اللطافة والنورانية فلذلك منع تعلق ادراكنا به تعالى كالشمس فانها
بواسطة كثرة ضوئها محجوبة عن الابصار فلو فرضنا انها ضوء محض ونور مجرد لاحتجب
عن الابصار احتجابا اشد وايضا معقولية ذاته لا يتصور بالنسبة الينا الا بحسب الوجوه
والاعتبارات وكل ذي وجه وحيثية له حيثية العراء والاطلاق عنها وبهذا الاعتبار
لا يمكن ان يصل اليه عقل عاقل ولا معرفة عارف فيكون باطنا فيجوز انه يشير بقوله
هو الباطن الى هذه المرتبة المسماة عند الصوفية باللاتعين وهي التي ظهرت وتعينت
باعتبار الاوصاف والحيثيات فليتامل فهو ظاهر من حيث هو باطن يعني اتصافه تعالى
بالبطون الذي كان ناشيا من ظهوره الكامل فاتصافه تعالى بصفة الظهور لا ينفك عن اتصافه
بصفة البطون لان رؤيتنا بالذات وبالآيات وايا ما كان لا يخلو عن بطون الذات
بالقياس الينا اما الاول فلانه وان كان قد تجلى لبعض من خواص عباده تجليا مغنيا
عن الاستدلال والانتقال من الاثار كما قال ما رايت شيئا الا وقد رايت الله قبله لكنه
لا ينكشف عليه كنه ذاته تماما بل بقدر ما يفي وسعه به واما الثاني فلان الظهور باعتبار
الاثار مما لا يمكن ان ينفك عن بطون نفس الذات وخفائه من حيث هي اذ لا يمكن
لاحد الاطلاع على حقيقة الذات كما هي ويعلم ان ظهور ذاته المقدسة كما هو بالنسبة
الينا كذلك بالنسبة الى ذاته تعالى بل اشد واقوى بخلاف البطون فانه لا يمكن الا بالنسبة
الينا وباطن من حيث هو ظاهر لان صفة البطون له تعالى يستلزم ثبوت صفة الظهور له
لان البطون لا يثبت له الا من جهة شدة ظهوره وفي بعض النسخ وباطن من حيث هو
وهو ايضا صحيح لانه صفة البطون له تعالى ناشية من نفس ذاته من غير اعتبار شيء معها
من المباين والمخالطة بخلاف الظهور فانه قد يكون من المخالطة وقد يكون من امر مباين لذاته
وهو وجودات الممكنات ويحتمل ان يقال على مذاق اهل المشاهدة ان الظهور والبطون
امران اضافيان لا يعقلان الا بالقياس الى الغير فلم يتحقق الغير ولو بالاعتبار لم يحصل تحققهما

ولما لم يكن عندهم موجود سوى الحق الواجب تعالى لم يكن الظهور والبطون بالقياس
الى غيره بل بالقياس اليه تعالى فيكون ظاهرا لنفسه بنفسه كظهوره للعارفين الذين
رفع الاغطية عن اعين بصيرتهم وباطنا عن نفسه بنفسه كبطونه واحتجابه عن المحجوبين
الذين لا ينفتح اعين قلوبهم فى بطونه وظهوره امر واحد هو نفس ذاته فمعنى قوله فهو ظاهر
من حيث هو باطن باطن من حيث هو ظاهر فخذ من بطونه اى فاجهد ان تتعرى عن الكدورات
الجسمانية وتتحلى بالصفات الروحانية حتى تتقرب من الحق وتدركه بانه لا يمكن ادراكه
متوجها الى ظهوره باعتبار المكونات حتى ينظر عالم الاعلى من مطالع الافق الاسفل
ويطلع عنك نفس ذاته بان تعترف بالعجز والقصور عن ادراكها **فصل**
كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف اشارة الى احاطة علمه تعالى بالاشياء
وتقريرها ان الله تعالى عالم بذاته كما سبق وذاته تعالى علة وسبب لجميع ما سواه من الممكنات
والعلم بالسبب التام من حيث يوجبه اى باعتبار خصوصيته بما يتعين وجه صدور المعلول منه
يستلزم العلم بالمعلول بلا ارتياب كما اذا فرضنا ان الشمس والقمر تجريان بحركتهما
الكاملتين على مدار واحد هو منطقة البروج مثلا وعلمنا هما كذلك مع العلم بان نور القمر
مستفاد من الشمس وبكون الارض فى وسط الكل فلا شك انا نجزم بانه فى كل مقابلة
ينخسف انخسافا تاما او جزئيا يقينيا بلا شبهة ولا شك ان ذاته تعالى سبب تام
لواحد منها فلزم من العلم بها العلم به والذات مع ذلك الواحد ايضا علة تامة لاخر فيلزم
من العلم بها العلم بذلك الاخر وهكذا حتى يحصل له العلم بجميع المعلولات واذا ارتبت
الاسباب دفع لما توهم من ان الاسباب الماهية التى هى الكليات يجوز ان يترتب
الى غير النهاية فلا انتهى الى الجزئى فلا يحصل العلم به اى واذا كانت تلك الاسباب مترتبة
بان توقف بعضها على بعض انتهت او اجرها الى جزئيات الشخصية لان الحقائق الجنسية
بسبب انضمام الفصول اليها تنتهى الى مرتبة لا يمكن ان يتخصص بعدها بالفصل بل لا يطلب العقل

العقل شيئا فى تحصيلها الا التعين والهذية وذلك انما يكون اذا تحصلت نوع الانواع
مع كل عرض لها من الامور المحصلة لتغير الطبيعة متعينة مشار اليها كالجوهر فانه يتحصل بالجسم
والجسم بالجسم النامى والجسم النامى بالحيوان والحيوان بالانسان والانسان لزيد مثلا فالاشخاص اذن
الذى هو اخر تلك السلاسل هى اى الاشخاص التى هى نهاية تحصيل تلك الاسباب وتعينها
انتهاء على سبيل الايجاب من غير قصد واختيار ولما كان العلم بالسبب التام يوجب العلم
بمسببه فكل كلى وجزئى ظاهر عن ظاهريته الاولى يعنى ان جميع المكونات سواء كانت
كليات او جزئيات منكشف على ذاته تعالى بسبب ظاهرية الاولى التى هى علمه بذاته
وهى نفس ذاته دون ظاهرية الثانية التى هى ظهوره بالايات ولكن ليس يظهر له شئ
منها عن ذاتها اشارة الى ان علمه تعالى بالاشياء ليس علما انفعاليا مستفادا من وجودات
تلك الاشياء حتى يلزم تاثره عن الغير فى صفاته الحقيقية واستكمال ما هو كامل تام فى جميع
الوجوه بالغير فلا يحصل له العلم بالاشياء مستفادا من ذواتها داخلة فى الزمان واول
لانه علم الاشياء بواسطة العلم باسبابها وعللها التامة كما سبق وتلك الاسباب
حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا فمسبباتها ايضا كذلك والعلم بالسبب اذا كان حاصلا
من العلم بالسبب لا يتغير ما دام السبب موجودا ولا شك ان اسباب معلوماته ثابتة
دائما فيكون معلوماته ايضا كذلك فلا يتغير معلوماته فلا يكون داخلة فى الزمان والحاصل
ان الموجودات كلها قديمها وحادثها حاضرة عنده تعالى فى اوقاتها المتعلقة بها اى كل منها
حاضر عنده مع زمانه المخصوص الذى هو فيه ازلا وابدا فان الزمان الذى هو الامتداد
المخصوص حاضر عنده مع ما فيه وفى كل جزء منه فيكون العالم بالشئ قبل حدوثه وعند حدوثه
وبعد حدوثه على طرز واحد فلا يكون فى علمه كان ويكون وكان بل ذلك بالقياس الى علومنا
فلا يكون زمانيا حاصلا عن الغير بل عن ذاته لانه تعالى يعلم الكليات ويعرف الاشخاص العينية
واحوالها الشخصية واوقاتها الشخصية وامكنتها الشخصية من اسبابها الموجبة لها كلها

وذاته تعالى سبب الاسباب وقد تحقق انه عالم بها فهو يعرف كل شيء من ذاته فلا يخفى عليه شيء
فيكون فعليا او وجود المعلومات على الترتيب الذهني في الخارج وكونها على وجه جزئي لكونها
مستفادا من علمه تعالى بها كما تقرر عندهم وهو كاف في تحقق الاشياء فاذا كان لم يكن
في وقت فانما يكون ذلك منه بجهة القابل فاذا تم استعداده حدث فيه من هناك
صورة او عرض فالاشياء كلها واجبات بالنسبة اليه تعالى لانها اما لازمة او لازم لازمه
اي اقتضى الوجود ومع الترتيب المخصوص الذي بينها والترتيب الذي عنده
اي الترتيب السببي والمسببي الواقع في معلوماته تعالى وهو كونها متخصصا بعضها ببعض
فان الترتيب في الموجودات العينية الذي هو فرع ذلك الترتيب العلمي غير متناه فعدم تناهي
الترتيب العلمي بالطريق الاولى فهو يعرف الاشخاص وانها فاسدة ومتغيرة ولا يعزب عن
علمه ولا يعزب عنه وجودها وعدمها ولذلك يعرف جميع احوالها الحادثة كلها وما لم يكن حادثة
ولا يعزب علمه بها لانه يعرف وجودها باسبابها الموجودة وعدمها باسبابها المعدومة
والعالم المستفاد من العلم بالاسباب لا يعزب كما تقدم ... فان قيل المشهور من مذهب الحكماء
انه تعالى يعلم الاشياء على وجه كلي لان ادراك الجزئيات المادية على وجه الجزئية
لا يمكن بدون التغير والتغير في علمه محال وظاهر هذا الكلام والذي قبله من ان كل كلي
وجزئي لا يعزب عنه ظاهره الاولى انه يعلم على وجه الجزئية فيتنافيه وايضا الجزئيات
من حيث انها جزئيات معلومات للواجب وقد سبق ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول فيلزم ان يكون عالما بالجزئيات من تلك الحيثية قلنا ان ادراك الجزئيات
بخصوصها بدون التغير جائز كما مر مرارا ويمكن ان يكون مرادهم من العلم بالاشياء
على وجه الكلية ان يكون معلومه بحيث لا يدخل فيه الزمان لان معناه المتبادر منه
وهو كونها بحيث يصح انطباقها على كثيرين وظاهر ان العلم بها على الوجه الكلي بهذا المعنى
لا ينافي العلم بها على وجه الجزئية بالمعنى المتبادر منه لكن هذا الجواب لا يصح على مذهب الشيخين

الشيخين لانهما ذهبا الى ان علم الحق بالاشياء بحصول صورها فيه ولا يمكن ارتسام
صورة جسم بشخصه في مجرد لانه توجب القسامة وكونه ماديا فيتعين ان يكون حصول
الماديات فيه على وجه كلي وايضا قد ذهبا الى ان ادراك الماديات بتشخصها
لا يمكن الا بالات جسمانية والحق سبحانه منزه عنها فلا يمكن له ادراكها كذلك
بل بوجه كلي وفيه نظر لانه يجوز ان يكون موجود ما جسماني مباين لذات الواجب تعالى
ينطبع فيه جميع صور الجسمانيات وبواسطة انطباعها فيه تصير منكشفة على الواجب تعالى
كقوى الجسمانية المرتسمة فيها صور الماديات فانها بواسطة ارتسامها فيها منكشفة
على نفوسنا الناطقة ونقول علم الحق بالاشياء بحصول صورها فيه لا ينافي ذلك
كما ان قولهم العلم حصول صورة الشيء في العقل لا ينافي كون الصورة مرتسمة
في القوة المتخيلة بل يتناولها وقيام الالات الجسمانية بذاته تعالى مستحيل بالضرورة
واما ان يكون موجود مباين محلا للصور المرتسمة فيه الحاصلة عنده تعالى كما ذكرنا
فليس بمستحيل فعالم اي فهو عالم علمه بالاشياء بذاته اي بواسطتها هو الكل الاول
اذ الكل الاول هو الحق الواجب مع الصفة فان قيل اذا كان الصفة جزءا
منه تكون الصفة كلا اولا لان الجزء مقدم بالذات على الكل قلنا انه يجوز تقدم الكل
على الجزء التحليلي كالشخص الواحد بالقياس الى اجزائه الفرضية او لان ذلك العلم المشتمل
على الكثرة متأخر عن الذات فيكون كلا وثانيا بالنسبة اليها لانها اول ولا احد
خبر لقوله علمه بذاته بعد خبر هو قوله هو الكل الثاني وهنالك اي في الكل الثاني
وهو العالم بالموجودات ازلا وابدا الامر وهو ارادته الازلية المتعلقة بوجوداتها
وبكمالاتها اللاحقة لها المعبر عنه بقوله تعالى كن فيكون لانه يمتنع تخلف المعلومات عن علمه
الخاص لها كامتناع تخلف المأمور عن امر القادر الغالب ويجوز ان يراد بالامر عالم الامر
وهو عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة وهو عالم الجواهر العقلية من المجردات [illegible]

الثاني وهو علمه بالاشياء عالم الامر ووجود للمفارقات في العلم هو بعينه وجودها في العين
بالذات والاختلاف بالاعتبار كما قال بعض المحققين الجواهر العقلية موجودة في القضاء
والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانيات موجودة فيهما مرتين

فصل

علمه الاول لذاته لا ينقسم لانه عين ذاته ولا شك في انتفاء وجوه القسمة فيها
علمه الثاني وهو علمه بتلك المعلومات عن ذاته اذ لا تكثر لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته
لان الكثرة في الصفة ولا شك انها بعد الذات وما يسقط من ورقة الا يعلمها
لانه يعلم اسباب الاشياء على ما هي عليه فيعلم مسبباتها كما سبق فلا يكون جلايل الاشياء
ودقايقها ممتنعة عنه بل منكشفة عليه من غير تفاوت فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض من هناك اي من العلم الثاني فجرى العلم المسمى في عرف الحكماء
بالعقل الاول لانه يأخذ ما فيه من النظام من وجودات الاشياء وتقديراتها
وتعيين كمالاتها الثانية على سبيل الاجمال وتفصيلها في اللوح والنفس اذ جريان
العلم من الحكيم لا يتصور بدون ترتيب وتفصيل لم يكن قبله اولان من شأن النفس
من حيث هي نفس اي من حيث انها الات جسمانية التفصيل كون العلوم فيها
مفصلة جريا متناهيا الى القيامة لان توقيت هويات الاشياء وتعيين احوالها
لا يذهب الى غير النهاية بان توقيت زمان وجود شيء واحواله ثم ينتهي آخرا الى غير النهاية
بل ينتهي الى القيمة الكبرى التي من جملتها فناء الممكنات باسرها كما نطق به الشرايع وورد به
الكتاب كقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب وجاء في الخبر الصحيح ايضا ان الحق
سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وملك الموت ايضا وكون زوال الموجودات
من لوازم ذاته تعالى كما وقع الاشارة اليه لا ينافي نفي العلية لانه يجوز ان يكون لزومها له
بواسطة عدم حادث فاذا وجد ذلك الحادث انتهى عليه الانتهاء فانتفى المعلول ايضا
قال الشيخ الولي في رسالة المسماة بالعقلة فاذا وجد سبحانه وتعالى القلم الاعلى اوجد في المرتبة

في المرتبة الثانية نوره النفس الكل هي اللوح المحفوظ وهي من الملائكة الكرام المشار اليها
بكل شيء قال الله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء وهو اللوح المحفوظ وقال تعالى بل هو قرآن
مجيد في لوح محفوظ فهو موضع سطر الكتب وهو دار كتاب سطره الكون وامر القلم ان يجري
على هذا اللوح بما قدره وقضاه مما كان من ايجاده وما يكون الى ان يقال فريق في الجنة
وفريق في السعير ويذبح الموت وينادي مناد من الحق على قدم الصدق يا اهل الجنة خلود
فلا خروج من النعيم الدايم الجديد ويا اهل النار خلود فلا خروج من العذاب المقيم الجديد
الى ههنا حد الرقم لما بينهما وما بعد في الله حكم آخر انتهى كلامه ويمكن ان يحمل القيامة
على القيمة الصغرى التي عبر عنها بالموت كما اشار اليه صلى الله عليه وسلم بقوله من مات
فقد قامت قيامته وانما كان جريه متناهيا بهذا الاعتبار لانه اذا فني ذات الشيء
انقطع الكاتب وتناهى عن تبيين امور تتعلق به فتناهى جريان القلم بالنسبة الى ذلك الشيء
لا مطلقا ويحتمل ان يراد باللوح جنس الماهية الثانية في علمه تعالى وان كان خلاف
ما اراده المصنف والقلم الذي هو العقل المؤثر عندهم يجري في اللوح الذي هو الماهية
بان تحققها في الخارج ويوجد احوالها وماهيته الى القيمة بهذا الاعتبار ظاهر مما تقدم
اذا كان مرتفع بصرك ذلك الجناب ومذاقك من ذلك الفرات يعني اذا جعلت
نفسك في الاسباب وقصرت نظرك على ذلك الجناب بان ترى الجميع منه تعالى مقدرة
حصل وجودك بلا مدخلية من الاسباب كنت في طيب لانك اذا علمت ان الكل من عنده
من غير مدخلية شيء هان مليك الامر فتستريح ثم تدهش لعبادك في نفعك بالكلية

فصل العود الى الاحدية يعني ان الواجب عليك ان تجتهد حتى تخرج من موطن الطبيعة
الظلمانية وسجن في نظرك الكثرة الامكانية التي هي العوايق عن التوجه الى الجزء الاصلي
والوصول الى الموضع الحقيقي بان لا يلتفت الى اسبابها والوسايط وتتوجه الى مسببها
حتى تصل الى احدية الذات وبالجملة انك اذا طرحت سوى الحق الواجب في نظرك

وتوجهت بشرا شراشرك اليه رايت جميع الاوصاف الكمالية راجعة اليه وجميع الذوات
مضمحلة عنده وذاته محضص تلك الاحدية وهي فنائك عن نفسك وبقائك بذاته
تقدست كما اشار اليه بقوله تدهش الابدية ثم امر بالتوجه وسلوك طريق يوصل
الى احدية الذات لان مظنة سؤال الوصول والبعد عنها فقال واذا سئلت عنها فهي قريب
اما لان اقرب شئ اليها الى الشئ هو وجوده الخاص ووصول ذلك الوجود اليه وربطه
بواسطة تلك الذات الاحدية فانها واقعة بين الماهية ووجودها الخاص فهي
اقرب اليها من الوجود فكيف لا يكون قريبا منها او لان نسبتها الى الشئ نسبة المطلق
الى المقيد فيكون قريبة منه ذلك النحو من القرب كما هو مذاق ارباب المشاهدة وقلت
الاحدية يعني ان الذات الاحدية وهو الواجب الحق اذا اعتبرت من حيث انها
بان لم يكن معها شئ سواها اذا اوقعت ظلها واوجدت شيئا فكان ظلها
قالوا هو العقل الاول لانهم قالوا ان الصادر الاول يجب ان يكون واحدا مستقلا
بالوجود والتاثير وغير العقل من الموجودات الممكنة لا يمكن ان يتصف بهذه الصفات
اما الجسم فلانتفاء الوحدة عنه واما العرض فلانتفاء استقلاله بالوجود واما الصورة
والنفس فلعدم كونهما مستقلين بالتاثير اما الصورة فلان تاثيرها موقوف
على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بسبب الالة
جسمانية فيجب ان لا يكون الصادر الاول من الحق الاحدي الذات الا عقلا ولا يخفى
على المتامل ما فيه وانما جعل القلم ظلا لان الذات الاحدية هي النور قال الله تعالى الله
نور السموات والارض والقلم هو الموجود الذي حصل وجوده منها وتابع لها
في وجوده وقد ضعف نور الوجود فيه فيكون مثل الظل المحسوس فلهذا اطلق الظل عليه
وقلت الكلية ان الظل الذي هو المركب من الذات الاحدية والقلم فكان ذلك الظل
لوحا اذ ما عدا الصادر الاول من الموجودات لا يصدر عن الباري تعالى الا بتوسطه

بتوسطه جرى القلم على اللوح بالحق اي بايجاده ولا ينافيه كون اللوح ظلا للكلية لانه
يجوز ان يكون الكلية علة تامة والقلم علة موجودة او يراد بالحق التقدير اي
بتقدير الحقايق والمعاني وتصويرها فيه مفصلا **فصل** امتنع عدم تناهيها
لا في كل شئ يعني ان عدم التناهي اما ان يكون في البعد او في العدد اما الاول
فقد دل على استحالته برهان تناهي الابعاد واما الثاني فممتنع بشرطين اعتبرهما الحكماء
احدهما الاجتماع في الوجود الخارجي وثانيهما الترتيب كما في العلل والمعلولات على ما يدل عليه
برهان التطبيق فلا يمتنع عدم تناهيها في كل شئ بل في الخلق يعني الموجود الخارجي
ولا يمتنع في كل موجود خارجي بل فيما له حاشية ورتبة اي في الموجود الخارجي الذي يكون
مرتبا اما طبيعيا او وضعيا لا في غيره اذ عدم تناهي معلومات الحق تعالى والنفوس
الناطقة المجردة عن الابدان وعدم تناهي المعدودات كالصور والاستعدادات
غير مستحيل بل واقع عندهم وانما لم يصرح بشرط الاجتماع في الوجود اكتفاء باعتبار
وصف عدم التناهي في الخلق اي الموجود الخارجي لانه اذا لم تكن الاجزاء مجتمعة
في الوجود الخارجي لم يتصف موجود خارجي بعدم التناهي بل كل ما له وجود من تلك الجملة
فهو موصوف بالتناهي والحاصل ان الكل الموصوف باللاتناهي وهو من حيث
هو كل ليس بموجود في الخارج لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في الاستقبال لان وجود الكل
في الخارج مع انتفاء اجزائه فيه بديهي الاستحالة ووجود جميع اجزاء الكل في جميع اجزاء
الزمان ليس وجودا للكل من حيث هو كل في الخارج بل في الوهم كاجزاء الحركة
بمعنى القطع فلا يكون موجودا اصلا فلا يتصف موجود خارجي منها بعدم التناهي ابدا
ووجب في الامر اي الامور الغير المتناهية ضرورة الوجود في العلم سواء كان علم الباري تعالى
او عالم المجردات التي هي الاوائل لان العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ولا شك
ان الاسباب وكذا مسبباتها مع كونها معلومات لها غير متناهية فهناك اي في الوجود العلمي

الغير المتناهي كما سيثبت لان كل حادث من الحوادث الغير المتناهية مستند الى اسباب
لا تتناهى ولا شك ان جميعها معلوم له فيكون علومها سلاسل غير متناهية من الامور الغير
المتناهية سواء كانت مجملة او مفصلة **فصل** لحظات الاحدية هذا بيان آخر
لتعلق علمه تعالى بالموجودات يبين ان الاتحاد من الذات باى اعتبار من اعتباراتها
مع منها وتقريره ان الذات الاحدية لحظت نفسها لما تقرر من انه تعالى عالم بذاته
وذاته تعالى كانت قدرته لان القدرة ما به يؤثر الشيء في الغير ولما كان الحق سبحانه
يؤثر في جميع الاشياء لذاته كما اشرنا اليه فذاته يكون قدرته فلحظت القدرة
لانها عين ذاته ولا يمكن انفكاك الشيء عن نفسه فان قيل لا يلزم من ملاحظة الذات
مع كونها قدرة في نفس الامر كونها بحيث يصدق عليها القدرة في نفس الامر
ملاحظة القدرة لجواز ان يكون من الامور التي لا يلزم تعقلها تعقل الذات قلت
ان ذاته معلومة له بجميع وجوهها واعتباراتها ومن جملتها ذلك الوجه فيكون ايضا معلوما له
فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة لان القدرة امر اضافي اذ لا يكون قدرة الا على الشيء
فلا يمكن تعقلها بدون تعقل ما اضيف اليه وهو المقدورات المتكثرة الغير المتناهية
وهناك اى في العلم الثاني الحاصل من ملاحظة الذات باعتبار قادريتها اى عالم
الربوبية ومطلع عالم الاسماء والايجاد اذ فيه تعلق علمه تعالى بوجودات الاشياء
وكيفياتها على وجه مخصوص وذلك كاف في وجوداتها في اوقاتها فيكون ايجاد الموجودات
الخارجية تابعا له عنه يعبر بعالم الامر [illegible] اول ما خرج من العلم الى العين هو عالم العقول
والنفوس بحركته اى بسبب العلم الثاني القلم على اللوح اذ لولاه لم يكن القلم واللوح
موجودا اصطلاحا جريان القلم على اللوح لان علمه تعالى بالموجودات فعلى مقدم
على وجوداتها تقدما ذاتيا ويمكن ان يراد باللوح العرش والمخلوق تحته
لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش فكذا الوحدة التي هي العلم

هو العلم الاجمالي البسيط لذات الحق بسبب جريان القلم على اللوح وبه يقبر متكثرة ومفصلة
في اللوح وهو النفس واعلم ان الشيخ في طبيعيات الشفاء كتاب النفس بعد ما مثل العلم البسيط
لمسئلة تتيقن معاودتها لك وتسأل عنها وانت متيقن بانك تجيب عنها حاصلة من غير
ان يكون تفصيل له بل انما تأخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب
الصادر عنك لعلمك منك بالعلم به قبل التفصيل والترتيب فاحد هذين العلمين هو العلم
الفكري الذي انما يستكمل تمام الاستكمال اذا ترتب وتركب والثاني هو العلم البسيط
الذي ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه
الصورة في قابل الصور فذلك علم فاعل لما يشبه الذي نسميه علما فكريا ومبدأ له وذلك
هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث
هو نفس اي متعلق بالبدن فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني واما انه كيف يكون للنفس
الناطقة مبدأ غير النفس له علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك
واعلم انه ليس في العقل المحض منهما تكثر البتة ولا ترتيب صورة فصورة بل هو مبدأ
لكل صورة تفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغي ان يعتقد الحال في المفارقات
المحضة في عقلها للاشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور الخلاق لها انتهى
فعلى ما ذكر الشيخ وغيره لا يكون في علم الواجب ولا في علوم العقول تفصيل وتكثر مع وجوب
كونه عالما بجميع الاشياء وهذا يتصور على وجهين احدهما ان يكون جميع المعلومات
الغير المتناهية موجودة بوجود واحد عقلي كالاجزاء الغير المتناهية المقدارية للمتصل
الواحد في نفسه فان للكل وجودا واحدا خارجيا وثانيهما ان يكون لكل واحد من العلوم
وجود لكن لا يلتفت اليه بل المجموع من حيث هو مجموع يكون ملتفتا اليه فانتفاء الكثرة
عن علمه تعالى بهذا الوجه باعتبار انه ليس فيه تفصيل وتعدد بالذات والوجه الاول
يناسب المفارقات المحضة الا انه قد تبين لك مما تقدم ان بين علومها ترتيبا سببيا

وهذا يقتضي التعدد والتكثر الا ان يقال ان ذلك الترتيب سماها بالقوة يعني ان ذلك
البسيط بحيثية لو حلل الى الاجزاء لكان بينها تقدم وتأخر ذاتي كالترتيب الذي بين
اجزاء المتصل الواحد نفسه فان فيه جزءا وجزء جزء وجزء جزء جزء فيكون منها
ترتيب على وجه الذي ذكرناه واما ما كان فلا يكون في عقلها تفصيل وتكثير بل لا يكون
تفصيل اجماله الا في النفس وتكثر وحدته حيث يغشى السدرة ما يغشى السدرة
شجرة النبق روي مرفوعا انها في السماء السابقة وعليها مثل النبق فان قيل ما الذي
يغشى السدرة قلنا انه انوار الله تعالى وتجلياته لكن هذه الشجرة قوية لا يقربها دكا
كالطور يعني انه يغشى الوحدة التي هي العلم الاجمالي كثرة عظيمة حيث يغشى السدرة
من تجلياته وانواره تعالى ما يغشى اي ما لا يحصى كثرة وحسنا ويمكن ان يراد بالسدرة
اللوح اي تصل الكثرة الى وحدة العالم حيث تصل الى اللوح كثرة الانوار و
كثرة العلوم يعني انه لا ينكشف وحدته قبل وصوله الى اللوح بل انما يتكثر حين وصوله الى اللوح
ويلقي الروح والكلمة اي سبب العلم الثاني وتعلقه بالمعاني يصير الروح وهو النفخ المجرد ملاقيا
للكلمة في الظهور بحسب العين والوجود الخارجي فكان الكلمة مظهر المعاني المختفية
في النفس لكن يجب بهذا الوجود ظهور المعاني وآثارها في الخارج ويحتمل ان يراد بالكلمة كلمة كن
يعني ان الروح يصير ملاقيا لكلمة كن يعني الايجاد سبب العلم الثاني والمعاني المعقولة
يخرج من العلم الى العين بمجرد كلمة كن من غير مهلة لانه لازمها وهناك اي في عالم الامر
اي هناك عالم الامر الذي هو الافق سماه افقا لانه يطلع ويظهر منه عالم الجسم ثم تلك
الموجودة في الخارج يليها العرش وهو اول الاجسام واعظمها المسمى بفلك الافلاك
والكرسي وهو فلك البروج وفلك الثوابت والسموات السبع وما فيها من الكواكب
والهيولى العنصرية وبسائطها ومركباتها مثلا فان الوجود اذا ابتدأ من عند الله لم يزل
كل ما نال منه ادون مرتبة من الاول ولا يزال ينحط درجات الى ان ينتهي الى الهيولى

الى الهيولى المشتركة العنصرية فاول مرتبة البدء درجة الملائكة الروحانية المجردة
التي تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التي نفوس وهي الملائكة العملية ثم مراتب
الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ آخرها ثم من بعدها سدى
وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة ويكون بعدها مراتب العود اعني الترقي
الى الكمال بعد التوجه منه فيلبس اولا صورة العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون
اول الوجود فيها اخس وارذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيها المادة
ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم النباتات ثم الحيوانات وافضلها الانسان وافضل
من استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي تكون فضائل عملية وافضل
هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وكما ان اول الكائنات من الابتداء الى درجة العنصر
كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فهنا يبتدئ الوجود منه الاجرام ثم يحدث نفوس ثم تحدث
عقول فيكون الحق الاحد الذات مبدأ المراتب الموجودات من وجه ومعادا اليها
من وجه آخر كل يسبح بحمده قال الله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن
وان من شيء الا يسبح بحمده وتسبيحه اما بلسان الحال كما نقل عن المستعدين لسماعه
او بالدلالة على تنزيهه عن سمات النقص وتقديسه عن شوائب الامكان ثم بدوره على المبدأ
اي بعد حصول وجوده يتحرك كل من ذلك الموجودات حول المبدأ ويتوجه نحوه طلبا
وارادة حتى يستفيض منه كمالاته اذ كل شيء يستدعي ويطلب كمالاته اللائقة به
بحسب استعداداته المناسبة لها ولا يحصل شيء من تلك الكمالات الا من حضرته
جلت عظمته وتعالى كبريائه فلا جرم كل شيء يقبل عليه على وجه يليق بحاله حتى يحصل له الكمال
المطلوب لذاته سواء علمه او لم يعلمه اعتقد ان ذاته منشأ لتلك الكمالات او لم يعتقد
كما ان بعض الناس يسبون الدهر لاعتقادهم انه هو الفاعل حقيقة للحوادث ولكن
بعظمة الله وجلاله ولما كان الفاعل في الحقيقة هو الله تعالى يكون سبهم راجعا الى ذاته

مقدست قال الله تعالى يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وانا الدهر وفي رواية فان الله تعالى
هو الدهر حقيقة ويحتمل ان يقال ان كلا من العرش والكرسي والسموات يدور على المبدء
اي يتحرك كل منها بناء على التشبه بمبدئه اذ الحقيقة لها كما نبهوا عليه في موضعه
وهناك عالم الخلق وهو عالم الاجسام واجزائها واعراضها الحالة فيها يلتفت منه الى عالم الامر
اذ بالنظر الى هذا العالم والتامل فيه في اجزائه يعرف وجود المجردات في الخارج كما قيل
ان موجد الاجسام بالذات لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا ولا واجبا بالذات ايضا
لانه واحد لا يصدر عنه الا الواحد فتعين ان يكون امرا وراءها ولا يكون ذلك الا
عالم الامر وبالتوجه كل جزء يعني كلا من الموجودات يرجع الى المبدء حال كونه متفردا
من اللواحق ومجردا عن العوائق عن الرجوع اليه فلما ان ابتداء وجود الموجودات من ذاته
تقدست اعني توجهها من الكمال الى النقصان اذ صدور الخلق من الخالق يكون على التنزل
كذلك عود وجوداتها اعني توجهها من النقصان الى الكمال لان عود الخلق الى الحق يتحقق
على هذا النهج ثم رجوعها بفنائها بآخر نفسها الى ذاته تعالى وذلك اما يطلق او ما ادى
يعبر عنه بالفناء في التوحيد الله يبدء الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون قال الشيخ ره اشار
الى هذه المراتب اما الى البدء فبقوله يليها عالم الامر واما الى العود فبقوله ثم يعود على المبدء
واما الى الفناء فبقوله وبالتوجه كل جزء ويمكن ان يعتبر هذه المراتب الثلث في كل موجود
كما انها اعتبرت بالقياس الى جملة الموجودات من حيث هي جملة **فصل** لما كان للقوم
في اثبات وجود الباري مسلكان احدهما وهو الاستدلال بالآثار على مؤثرها وموجدها
وهذا هو طريقة المتكلمين والحكماء الطبيعيين واليه اشار الشيخ بقوله لك ان تلحظ
عالم الخلق وتنظر فيه فترى فيه امارات الصنعة فتعلم انه لا بد من صانع بالذات
غير مصنوع وثانيهما وهو اعتبار الموجود من حيث هو موجود والنظر في احواله وهذا هو طريقة
الحكماء الالهيين واشار اليه بقوله ولك ان تعرض عنه اي عن عالم الخلق وتلحظ عالم الوجود

المحض سماه عاليا لانه يعلم منه الصانع كما انه يعلم من الآثار والآيات وتعلم انه لا بد
من وجود بالذات اي موجود لا يكون وجوده مستفادا من الغير وتقريره ان يقال
لا شك في ان شيئا ما موجود فلا يخلو من ان يكون واجبا او ممكنا ضرورة انحصار الموجود فيهما
فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فلا بد من الاستناد الى الواجب لان الممكن لا يمكن
ان توجد بذاته والا لزم الترجيح بلا مرجح فتعين ان توجد بغيره وذلك الغير يمتنع ان يكون
ممكنا الى غير النهاية لاستلزامه التسلسل فتعين ان ينتهي الى موجود غير ممكن وهو الواجب
وتعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات يعني يجب ان يكون عينه لا مقتضيا له كما سيجيء
بيانه فان اعتبرت عالم الخلق بان تستدل بالمصنوع على ثبوت الصانع فانت صاعد متوجه من السفل
وهو الممكن المصنوع الى العلو وهو الواجب تعالى وان اعتبرت عالم الوجود المحض واستدللت
بالوجود من حيث هو فانت نازل منحدر من العلو وهو الواجب الى السفل وهو الممكن الخلق
تعرف بالنزول ان ليس هذا ذلك يعني انك تعرف بالنزول في الوجود المحض الى مراتب
الامكان ان هذه باطلة في حدود ذواتها وذلك حق محض لان الطريقة التي سلكها الالهيون
اعتبروا فيها كون الوجود عين الواجب لانهم بعد ما اثبتوا ان في الوجود موجودا
ان وجوده لا يمكن ان يكون زائدا عليه كما في سائر الموجودات بل هو عينه بخلاف
الطبيعيين والمتكلمين فانهم لم يتعرضوا لذلك بل بعضهم نفاه وبالجملة انك تعرف
بالنزول الحق والباطل وتميز بينهما وتعرف بالصعود من الخلق الى الحق ان هذا هذا
يعني انك تعرف بالصعود الباطل فقط لا تعرف الحق المحض ولا تميز بينهما كما سيأتي فتأمل
في ترتيب سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد جعل الشيخ ره المرتبتين المذكورتين في الآية اعني مرتبة
الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء
بازاء الطريقتين المذكورتين اما كون المرتبة الاولى بازاء الطريقة الاولى فظاهر

واما كون مرتبة الثانية بازاء الطريقة الثانية المختارة عند القوم فلانهم يستدلون بالنظر
في الوجود على واجب بالذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب على صفاته ثم بالنظر في الصفات
على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فيستدلون بالحق على الخلق وهو المشار اليه
في الآية بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اي اولم يحصل له الكفاية في كونه
موجودا انه شهيد دال على كل شيء بعلم وجود كل شيء منه كما اشرنا اليه او انه متحقق وثابت
لكل شيء ويمكن ان يجعل المرتبتين المذكورتين هيهنا بازاء المرتبتين اعني مرتبة الاستدلال
ومرتبة الشهود والعرفان واشار الى الاولى اعني مرتبة من يرى الحق بالاشياء باشارة قوله تعالى
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم والى الثانية وهي مرتبة من يرى الاشياء بالحق
اشار بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فالاولى درجة العلماء الراسخين
والثانية درجة الصديقين العارفين **فصل** ان المفهومات منحصرة في الثلث
الواجب والممكن والممتنع اما الواجب فهو حق محض لذاته واما الممتنع فهو باطل محض لذاته
واما الممكن فهو باطل في ذاته موجود بغيره فمعنى قوله اذا عرفت الحق اولا عرفت الحق
وعرفت ما ليس بحق ذلك اذا علمت اولا الوجود علمت الموجود الحقيقي وعلمت ما ليس
بمحض الوجود من الاشياء التي هي باطلة في حد ذاتها ثابتة بغيرها اذ في الطريقة
المختارة يكون الابتداء من العلة والاسباب الى المعلولات التي هي ممكنة ويعلم ان كلا منها
مستفيد الوجود من ذلك الوجود الحقيقي وان عرفت الباطل اولا بان اعتبرت
اولا المصنوع الذي هو هالك باطل استدللت به على وجود الصانع عرفت الباطل
ولم تعرف الحق كما هو حقه اي بوجه كونه حقا محضا اذ غاية ما علم في هذه الطريقة انه يجب
ان يكون للمصنوع صانع واما ان ذلك الصانع موجود محض ام لا فغير معلوم منها
ولا يبعد ان يكون هذا اشارة الى اشرفية الطريقة المختارة فعلى هذا يكون المذكور
في هذا الفصل الى هيهنا تفسير القول ليس هذا ذاك وهذا هذا واما ان في اعتبارك

في اعتبارك الحق ومعرفته اولا يحصل لك زيادة علم وتمييز فانظر الى الحق واعتبره اولا
فانك لا يجب الاعلين السافلين في حدود انفسها لان الاقوال ونحوها تتبع الميل الى اصحابها
فضلا عن افراطها بل توجه وجهك واجعل ذاتك متوجهة الى الحق بكليته ولا تغفل عنه
لمحة عين ولا تكتف بالتوجه اليه في بعض الاوقات وببعض القوى **فصل** ليس
قد استبان لك مما سبق ان الواجب الحق لا ينقسم قولا على كثيرين فلا يشاركه ندا
لان الند هو المثل الذي لعله المعادي والمثل هو المشارك للشيء في تمام الماهية فاذا لم يحمل
ماهية الحق على كثيرين لم يكن له مثل لان المثلية تقتضي التشارك في الماهية فاذا لم يكن له
مثل لم يكن له ند لان انتفاء العام يوجب انتفاء الخاص ولا تقابل ضدا عطف على قوله
لا ينقسم قولا يعلم ذلك مما تقدم من قوله لا موضوع له لانه اذا لم يكن له موضوع لا يمكن
ان يكون له ضد لان الضدين هما المتعاقبان على موضوع واحد ولا يتجزى مقدارا
ولا حدا او واحدا اذ قد علم مما سبق ان الواجب لا ينقسم بالاجزاء مطلقا سواء
مقداريا بان يكون قابلة للقسمة الغير المتناهية او واحدا بان لم يكن قابلة لذلك
سواء لم يقبل القسمة اصلا او تقبلها ولكن تنتهي الانقسام الى ما لا يقبل اصلا ولا يختلف
ماهية ولا هوية كما تقدم في صدر الكتاب ولا يتغاير ظاهريته وباطنيته كما سبق من ان حقيقة
ظهوره وبطونه نفس ذاته واذا علمت ان اوصاف الحق على هذا النهج فانظر الى صفته
مشاعرك وعقله ضمايرك كذلك اي التفت الى مدركات حواسك ومتعقلات
عقلك وتحقق وحدها وواحدا ولو يكون فيها شيء ان يكون اجزاء له كذلك لا تجده فيها
فليس ذلك الحاصل في قواك كمدركة الا مباينا له اي للحق الواجب فهذا منه اي الحاصل
في عقلك صادر من الحق معلول له لانه موجود مباين وكل موجود كذلك فهو صادر منه
اذ لا يخرج موجود من الحق تعالى ومعلولاته فعلى هذا اليه اي اترك معلومك متوجها
الى الحق لان الكمال من خلقك معرفته تعالى بصفاته الذاتية والفعلية كما قال الله تعالى

كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق واذ اعرفت ان ذات الواجب تعالى
منزه عن ان يحيط به عقلك وحواسك فقد عرفت انه اذا فاته ادراك ذاته ان يدرك
ان لا يدرك كما قال الصديق رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك

فصل كل ادراك فاما ان يكون كمالا اي ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث
هو كذلك او لغير ملايم بل منافر اي ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو كذلك
او ما ليس ملايم ولا منافر ضرورة فسر جمهور الحكماء اللذة بانها ادراك الملايم
وفسروا الاذى وهو الالم بانه ادراك المنافر وفسر الشيخ الرئيس في الاشارات
اللذة بانها ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك
وزاد فيه قيدين النيل والوصول اما النيل فقد قيل في بيانه ان ادراك الشيء
قد يكون بحصول صورة مساوية ونيله لا يكون الا بحصوله ذاته واللذة لا تتحقق بحصول
ما يساوي اللذيذ فان الانسان قد يتصور ذات جمال ولا يلتذ بمجرد تصورها وحصول
مثالها عنده فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من النيل ايضا
هذا كلامه وفيه نظر لانه ان اريد ان واحدا من الانسان لا يلتذ بمجرد تصورها
وحصول مثالها عنده في وقت من الاوقات فهو ممنوع اذ يجوز ان يكون حصول
ما يساويه كمالا للقوة من القوى فيلتذ به كما ان حصول نفسه ايضا كمال للواحد
منه وان اريد ان بعض الانسان لا يلتذ بحصول مثالها عنده في بعض الاوقات
فهو مسلم لكنه يجوز ان لا يكون حصول ما يساوي اللذيذ كمالا وخيرا عند المدرك
فلذلك لا يتحقق اللذة بحصول ما يساويه لا لعدم حصول ذاته نعم لو ثبت كمالية ما يساوي
اللذيذ وخيريته عند المدرك ومع ذلك لا يكون ملتذا به لتم ما ذكره وايضا
يرد على هذا ان لا يكفي النيل ايضا لان الانسان قد يشتهي ذات جمال ولا يلتذ
بمجرد مشاهدتها وحصول ذاتها عنده واما الوصول فقد بيّنه بان اللذة ليست هي
ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله فيه فلا بد
من قيد الوصول حتى يتحصل ماهية اللذة وفيه ايضا نظر لانا لا نسلم ان اللذة ليست هي
ادراك اللذيذة فقط فان للذائقة مثلا كمالا وخيرا بالنسبة اليها وهو الحلاوة
مثلا ومجرد ادراك الذائقة اياها لذة لها من غير توقف على ادراك حصولها لها
ولو سلم ذلك نقول انهم قد اخذوا في تعريف اللذة ما ينبئ عنه وهو الكمال بالنسبة
الى المدرك فانه ماخوذ في مفهوم الملايم اذ ماخوذ في تعريفه ومعناه هو الحاصل
للشيء بالفعل مناسبا له لا ما يناسبه فحقيقة تعريفهم ان اللذة ادراك ما هو حاصل
للشيء بالفعل مناسب لائق به من حيث هو كذلك فقد اعتبروا في تعريفه حصول
اللذيذ للملتذ المتعلق به الادراك غاية ما في الباب ان الشيخ فصل بعض
قيود اجملوها في التعريف لانه ذكر قيدا لا بد منه ولا يتم التعريف بدونه كما توهم
بعضهم حيث قال ما ذكره الشيخ اقرب الى التحقيق من المشهور بين الحكماء بلانه
لما رجع الى تفسير الملايم والمنافر بهذين التفسيرين فايدهما اولى فقط المسامحة
وتفصيلا للمجمل فانه ذكر النيل وقيد الوصول وقد بان انه لا بد منهما ان لكل ادراك
اي مدرك سواء كان جوهر العقل او قوة من قواه كمالا وقد سبق تفسيره
ولذته ادراكه كما تقرر للشهوة اي القوة الشهوانية التي هي الباعثة على جلب المنافع
ما تستطيبه ويتحصل عندها فان قيل القوة الشهوية والغضبية ليستا من القوى
المدركة ومن الشيخ مع تصديه لبيان القوى المدركة ولذاتها والمها قلت
ان مقتضى القوة الشهوية مثلا قد يكون كمالا لقوة مدركة بخصوصها كتكيف الذائقة
بكيفية الحلاوة فانها من مقتضيات الشهوة مع انها من كمالات تلك القوة فاذا
ادركها التذت بها وقد لا يكون كمالا لواحد منها بعينه كغلبة العدو وغلبة الصديق
فان الانسان اذا سمع احدهما التذ بها لا لاجل انها من كمالات القوة السامعة لان الندا

فالنفس بها ليس من حيث انها صورة حسن بل لان جزئياتها من كمالات القوة الشهوية
اذ القضية فاذا ادركت النفس كلياتها بالذات وجزئياتها بواسطة قوة حسية
التذت بها لذلك فكمالات القوة الشهوية كمالات النفس لا من حيث انها بل باعتبار
كونها منها والتذ اذ النفس بمقتضيات الشهوة والغضب قد يكون لاجل انها من كمالاتها
لا لانها من كمالات قوة مدركة بخصوصها كما اشار اليه الشيخ رحمه الله بقوله وللغضب
الغلبة اي للقوة الغضبية التي هي الباعثة على دفع المضار ان تتكيف بكيفية الغلبة
والظفر الشان ممن لمغضوب عليه او بكيفية شعور باذى يلحق لمغضوب عليه فان الغلبة
ليست من كمالات القوة المدركة بل من كمالات القوة الغضبية ولذلك افردها بالذكر
وللوهم الرجاء اي للقوة الواهمة التكيف بهيئة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره ولكل حس
اي لكل شيء من القوى الحسية ما يتقدى اي كمال بهيئة هي مدركة مثلا للقوة الباصرة
كمالها الالوان الحسنة والاشكال الحسنة وللسمع كمالها الاصوات الرخيمة وللمس
الملامسة وللذائقة كمالها الطعوم وللشم كمالها الروائح الطيبة وللوهمية كمالها الكيفيات
المناسبة لها فاذا ادركت كل منها ما هو كمالها التذت بها وما هو اعلى اي للقوة العاقلة من حيث
هي التي اعلى من تلك القوى كمالها هو الحق وهو ان تمثل فيها نظام الوجود على ما هو عليه
تصورا وتصديقا على الوجه اليقيني المبرأ عن شوائب الظنون والاوهام وخصوص الحق
بالذات وهو ان ينطبع فيها بقدر استطاعتها جلية المبدأ الحق تعالى بحسب تقدس ذاته
وتنزه صفاته الذاتية والفعلية كل كمال من هذه الكمالات المذكورة معشوق ومرغوب
لقوة هي دراكة فاذا ادركته التذت به **فصل** اعلم ان للنفس الناطقة مناسبة
بالقياس الى القوة الحيوانية التي هي المبدأ للادراكات جزئية وحركات شخصية احوالا ثلثة
احدها ان يكون مغلوبه للقوة الحيوانية التي تدعوها بشهوتها تارة وغضبها اخرى الى ان ينبعث
عن المتخيلة والمتوهمة بسبب تذكر اثر او بسبب ما يتأدى اليها من الحواس الى حركات مختلفة

مختلفة بحسب تلك الدواعي ويكون العاقلة خادمة لها في تحصيل مراداتها فيكون هي امارة
تصدر عنها افعال مختلفة والعاقلة مؤتمرة وثانيها ان يكون القوة الحيوانية مغلوبة لها مؤتمرة
بامرها منتهية بنهيها والعاقلة مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة المبادي وثالثها انه قد يغلب
هذه وقد يغلب تلك فاذا غلبت القوة الحيوانية ويقع القوة العقلية لها ثم تندمت سميت
نفسها كانت لوامة اذا عرفت هذا فنقول ان النفس المطمئنة الساكنة بالسير عن ملتفت
الى غيره كمالها عرفان الحق الاول اي الوصول اليه جعله بادراكها المراد به المعنى اللغوي
وهو الوصول بغيره وبينه بقوله عرفان الحق الاول فحاله ان كمال النفس المطمئنة ووصولها الى الحق
المحض عرفانها الحق الاول بمرتبة قدسية اي بحسب تقدس ذاته وتنزه صفاته ورسم غير شوائب
الحدوث او النقصان عليها اي على الوجه الذي يستطيع النفس المطمئنة والسعداء ان تتجلى لها
فان تجلي الحق الاول على الوجه الذي هو عليه غير ممكن لغيره هو اللذة القصوى كما ذهب جماعة
الى انحصار اللذة مطلقا في الحسية كالاكل والشرب والجماع والغلبة فهؤلاء لا يبتهجون زعما مرتبة
البهائم والسباع وذهب طائفة اخرى الى انحصار اللذة القوية فيها فهم يثبتون اللذة
العقلية ايضا ولكن يستحقرونها بالقياس الى الحسية فاشار الشيخ رحمه الله الى ردهما
بان كمال اللذة العقلية هي اللذة القصوى وبيانه ان اللذة ادراك هو كمال وخير
عند المدرك من حيث هو كذلك ولا شك في تفاوت الادراك في نفسه بالشدة
والضعف وبالقياس الى متعلقه فتفاوت اللذة ايضا وذلك اما بتفاوت الادراك
او المدرك اما بتفاوت الادراك فلانه كلما كان اتم كان اللذة اكثر كان العاشق
اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر مما رآه من مسافة ابعد واما بتفاوت
المدرك فلان لذة التسمع بالصوت الفصيح من الصوت الحسن اشد من لذة السمع لما يخفى منه
ويمكن ان يرجع هذا الى تفاوت الادراك واما بتفاوت المدرك فلان المعشوق
المنظر كلما كان احسن يكون اللذة في رؤيته اكثر ولا شك ان ادراك القوة العاقلة

اقوى من الادراكات الحسية لان الادراك العقلي واصل الى كنه الشيء الذي هو
اضعف المدركات فيميز بين الماهية واجزائها ثم يميز بين الجنس القريب والبعيد وبين
الجنس وفصل الجنس ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق وبين اللازم بالواسطة
وبغير الواسطة والادراك الحسي لا يصل الا الى المحسوس الذي هو اظهر المدركات
يشاركه الحيوانات العجم مع الانسان في ذلك الادراك فالادراك العقلي اقوى والقوة
العقلية اقوى من القوى الحسية لانها تدرك بذاتها وهذه القوى بتوسطها ومدركات
القوة العاقلة اشرف لانها ذات الحق وصفاته وترتب الموجودات على ما هي عليه ومدركات
الحس ليست الا اعراضا من الالوان والطعوم وباقي المحسوسات وما يتعلق بها من الامور
الجزئية ومن البين ان لا نسبة لاحدهما في الشرف الى الآخر فيكون اللذة العقلية اشد
من القوة الحسية واقوى منها **فصل** لكل مدرك منتسبة من جهة ما يدركه
اي لكل مدرك مشابهة ومناسبة يحصل له اما من جهة الرياضة والمجاهدة او من جهة
النظر والفكر او غير ذلك بما يدركه يشبه التقبل والاتصال اي تشابهها حيث
قبوله للمدرك واتصاله به اتصالا تاما حتى ذهب بعضهم الى ان العالم يتحد بالعالم
وبعضهم الى انهما يصيران كالواحد فالنفس المطمئنة بالله تعالى المهذبة عن العلائق
البدنية الظلمانية مستعدة لان يفيض عليها ويتصل بها من اللذة الخفية اي
من الملذات الروحانية العقلية من اشراق انوار الله تعالى وجلاله على ضرب
من الاتصال بحيث يغيب عن نور وجودها فتضمحل عند تلالؤ هذه الانوار
فترى الحق في كل شيء بل كل شيء ويبطل عن ذاتها وتفنى ويعلم انه تعالى هو الموجود وما سواه
بطلان وخيال ويتحقق الحقيقة قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل فاذا زال
هذه الحالة عنها بعد ما كانت اليه اشار الشيخ في مقامات العارفين بقوله كانها
بروق لومض اليه ثم خمد عنه ورجعت الى ذاتها والتفت الى عادتها وصارت

وصارت على ما كانت عليه قبل ذلك كما اي للنفس ح اف اي اسف على فرقة
وتضجر عن فقدانه لمفارقتها المطلوب الحقيقي **فصل** المقصود من هذا الفصل دفع
ما اورد على تعريف اللذة وتقريره ان من الاشياء ما هو كمال وخير عندنا كالصحة والامن
والطعام وغيرها فلو كان اللذة ادراك الملائم لكنا نلتذ بها وليس كذلك والجواب ان اللذة
تحصل وجودها بشيئين احدهما وجود الملائم عند المدرك والثاني ادراك الملائم
من حيث هو ملائم فعدم الالتذاذ بتلك الاشياء لاجل انتفاء احد جزئيها وهو
الادراك على وجه الملائم وانتفاؤه اما بانتفاء الادراك كما اشار اليه بقوله
ما كل ما يلتذ اللذة يشعر بها ولا كل محتاج الى صحة يشعر بها فيبس كل من يجرب
الملتذ به ويحضر ذلك عنده ان يدركه او الادراك على وجه الملائمة كما اشار اليه
بقوله بل قد يعاف ويكرهه ثم شرع في توضيح ذلك بقوله اليس الممرور وهو من به
مرة الصفراء يستخبث الحلو يجده خبيثا ويستبشعه وبقوله اليس من به
جوع بوليموس معنى بوليموس باليونانية الشيء العظيم وموس هو الجوع والمراد به جوع
مع شبع المعدة وهذا هو المسمى بالجوع البقري يعاف الطعام والحال انه يذوب بدنه جوعا
والحاصل ان وجود الملتذ به عند الملتذ لا يكفي في تحقق اللذة بل يجب ادراكه اراد
ان ينبه على ان وجود المولم عند المتألم لا يكفي ايضا في تحقق الالم فقال ما كل متعقب
في سبب مولم يحس به ثم اوضحه بقوله اليس الخدر الفاقد للقوة اللامسة لا يؤلمه
احراق النار ولا انجماد الزمهرير فلا يكفي في تحقق اللذة والالم وجود الكمال والآفة
عند المدرك بل يجب ادراكهما من حيث هما كذلك **فصل** اعلم ان الامراض
سواء كان بالمشاركة او بالذات به اما بدني يكون اختلال البدن بسبب عروض مؤذ له
او نفساني يكون اختلالها بسبب كذلك فكما انه يمكن ازالة مرض البدن بنوع من المعالجة كذلك
ايضا يمكن ازالة مرض النفس عنها اذا عرفت هذا فنقول قد اورد على قولهم اللذة

العقلية من اللذة القصوى بشبهه وتقريرها انه لو كانت المعقولات كمالات للنفس
ملتذة بادراكها لوجب ان تشتاق اليها وتتألم بوجود اضدادها كالقوى الحسية
فانها تشتاق الى الاصوات الحسنة مع كمالها وتتألم بوجود الاصوات المستنكرة
ودفعها انه لا يلزم من عدم اشتياق النفس الى المعقولات العرفة والمبالغة عدم كونها ملتذة
لجواز ان لا يكون النفس متوجهة اليها بسبب غطاء مانع وهو انها لذة للذات
واشتغالها بالمحسوسات العرضية وهو لم يلتفت اليها لم تجد ذوقها فلم يحصل لها شوق اليها
[illegible] ذلك الغطاء الذي هو المرض عن تصيرها وصفت اليها [illegible] كان
الى الشيخ [illegible] بالامراض البدنية ودفعها ثم بالتذاذ القوى البدنية [illegible]
[illegible] ثم قياس الامراض النفسانية [illegible]
والتذاذها بالمعقولات عليه بقوله فاعلم [illegible] الذي له مرض [illegible] كشفت
غطاء سوء المزاج ومن به جوع بوليموس اذا استفرغ عن معدته الاذى والمعدة
قوة الحس [illegible] لاستلذ الحلو [illegible] بتلك [illegible]
الجوع [illegible] بحيث لا يصبر على عدم تناول الطعام لحظة [illegible]
ان يصيره بحيث لا يطيق على [illegible] واذا كشفت عنك غطاءك
وزال عنك حجابك الذي كان على [illegible] وهو اشتغالك بالمحسوسات
وغفلتك عن المعقولات العرفة وعدم توجهك اليها فبصرك اليوم حديد اي بصرك
[illegible] الحدة حديد [illegible] الوقت [illegible] وهو وقت ازالة الحجاب عن بصيرتك [illegible]
ان بصرك ح [illegible] محجوبا عنك [illegible] الاشياء على ما هي عليه
فتيقنت ان [illegible] الاشياء على هذا الوجه [illegible] الحكمة والمصلحة
من خلقك [illegible] نفسك [illegible]
الوصول الى تلك المعقولات [illegible] **فصل** [illegible]

هو باعتبار هويتك وملاحظة ذاتك التي هي كالحجاب فضلا اما مصدر منصوب
بفعل محذوف ابدا يتوسط بين ادنى واعلى للتنبيه بنفي الادنى واستناده على الاعلى
واستحالته فيقع بعد نفي صريح وهو الاكثر وضمني كقولك تقاصرت الهمم عن ظواهر العلوم
فضلا عن دقائقها اي لم تبلغ الهمم فعلى هذا معنى كلامه ان نفسك الناطقة مع وجودها
وقطع النظر عن سواها ليست بخالية عن الحجاب فضلا اذا كان معها شيء يصير سببا
لحجابها او ضمه لقوله غطاء اي غطاء فاضلا عن لباسك اي عن غطائك الحاصل
من البدن وملخصه انه اذا كانت هويتك حجابا لك مع غاية قربها منك فكيف لا يكون
الامور الخارجة المكتسبة من بدنك حجابا لك فاجهد ان ترفع الحجاب المانع عن وصولك
الى الكمال الحقيقي وتجرد عن العوائق الغريبة والهيئات البدنية واذا تجردت عن العلائق
البدنية والعوائق الردية بل من اعتبار هوية نفسك فحينئذ تلحق وتتصل بما هو المطلوب
الحقيقي كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تجرد تصل فلا تسأل على بناء المجهول عما تباشره
عن افعال تركيبه الا لانك اذا وصلت بالمطلوب الحقيقي فقد فنيت ذاتك وصفاتك وافعالك
ولم يبق الا ذات الحق وصفاته وافعاله تعالى كما اشار اليه المحقق الطوسي رحمه في شرح مقامات
العارفين في شرحه للاشارات حيث قال العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة
مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء
من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي لا يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل
وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق ح بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به
يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ
متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة انتهى فاذا صرت متخلقا باخلاقه واوصافه ومن جملة
اخلاقه ان لا يسأل عما يفعل لقوله تعالى لا يسأل عما يفعل فلا تسأل انت ايضا واما
[illegible] وغفلة شأنك [illegible] عنك ح لا يكون الا [illegible]

بالذات فلا يلام عقلا ولا يعاقب شرعًا وقد نقل عن بعض المشايخ ان للسالك مرتبة
اذا وصل اليها ارتفع عنه مقتضيات الاحكام الشرعية بحسب الباطن دون الظاهر
وينبغي ان له حالة لو شرب الخمر فيها لا يكون ذلك الشرب مانعًا وحجابا له في الحقيقة وان وجب
على الشارع ان يجري عليه حد الخمر اعلم ان النفوس الناطقة الانسانية متفاوتة بالذات
ومقتضياتها فبعضها الحية نورانية وبعضها ناسوتية ظلمانية وبعضها مائلة الى اللذات
بزخرفات العاجلة وبعضها كثيرة الحب لها وبعضها راجحة وبعضها قاصرة لا تميز ذلك
من الاحوال والى حد لا تؤثر في اصولها الطبيعية الاصلية بان تزيلها بالكلية
بل غايتها ان تضعف بسببها معنى قوله فان الميت قد قيل لك انك اذا احرزت منا
لما عند قطع علائقك البدنية وهو انفكاك الظلمانية بالرياضة والمجاهدة عن الوساوس
الشيطانية والخطرات الردية حتى زال عنك هذه المرتبة الغيبية فتهلك لك لا لها
علاقة شقاوة نفسك وكونها من قبيل النفوس المكدرة وان سمعت فطوبى لك
اي وان كنت ذو سلامة في قواه عند هذا التجرد عن تلك الوساوس والخطرات
فالخير والظفر والفلاح لك لان هذا دليل سعادتك وكون نفسك من لطائف الالهية
النورانية وانت في بدنك اي في حالة تعلقك ببدنك بحسب الظاهر يكون بحسب الحالة
اشتغالك بالبدن وملابسات الحواس عن انخراطك في سلك المبادي المفارقة
فاذا كنت في سلكها فترى ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر عليه بسبب نفسك
من النعم الاخروية وتلك النعم لا تدرك بهذه الحواس بل بقوة اخرى يحصل لك
بالحواس وملابستها عن النبي صلعم انه قال قال الله تعالى اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رات
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ لك عند الحق عهدًا اي فاتخذ لنفسك
عند الحق الواجب تعالى عهدًا بان تحقيقك ويديمك على هذه الحالة اذا اعترف بصدق
الانبياء وبما جاؤوا به وامتثل باوامره واجتنب عن منهياته لان هذا سبب ليتجرد لك

لتجردك وكونك من صقع الملكوت عبر عنه بالعهد لان المعاهدة بين الشخصين
يمنع وصول الضرر عن احدهما الى الآخر ويوجب النفع كذلك هذا الاعتراف والامتثال
سبب لئلا يصل منه الى عبده العذاب الاليم وموجب لوصوله الى دائم التنعيم
ويجب عليك ان تبقى على هذا العهد الى ان تاتيه فردا اي فريدا وحيدا بجملتك اي مع جملتك
من الدنيا شيء لا مال ولا ولد وتاجر مشغول بنفسك لا يهمك غيرك **فصل**
ما تقول في شان الامر الذي عند الحق تعالى عن الحق طائفة من المتاخرين تحاشوا عن اطلاق
العشق على الحق تعالى لعدم الاذن الشرعي والحكماء الالهيون لما حققوا معنى العشق وجدوا
ذلك المعنى هناك كما اشار الشيخ رحمه بقوله وهناك صورة المعشوق لم يتحاشوا عن هذا الاطلاق
لانهم قالوا ان كل جمال وخير مدرك فهو محبوب معشوق لان ادراك الخير من حيث هو خير
جالب والحب اذا اشتد وقوي صار عشقا وكلما كان الادراك اشد كان اكثر تحقيقا
والمدرك الكمل اشرف ذاتا فصاحب القوة المدركة اياها ويتعشقها اكثر ولا شك
ان واجب الوجود هو الذي في غاية الكمال والجمال وادراكه لذاته اقوى الادراكات
وتمامها كما ان الادراك اتم والمدرك اشرف كان العشق فيكون ذاته لذاته
اعظم عاشق ومعشوق فهو معشوق لذاته وان لم يعشقه من الغير لكنه ليس ما يعشق من الغير
بل هو معشوق من اشياء كثيرة غيره لذيذ عند ذاته لان اللذة كما حقق هي ادراك الملائم
وادراك الاول الحق لذاته هو اقوى الادراكات وذاته اكمل الذوات فيكون ذاته
لذاته اعظم لاذ وملتذ به وان لم يلتذ من الغير لكنه قد لحقه ووصل اليه اشياء كثيرة فيكون
لذيذا بالنسبة الى الغير ايضا تم وجوده فوق التمام اما ان وجوده تام فلانه ليس شيء
من وجوده وكمالات وجوده في مراتبه مستفيدا من غيره واما انه فوق التمام
فلان وجوده كمالات وجوده على النحو المذكور مع ذلك جميع وجودات الممكنات فاضل
عن وجوده ما يفيض عنه والى هذا اشار بقوله فيفيض ذلك الوجود لسعة ويليق ما يجانب

الممكنات على الاتمام اي على ان يتم تلك المهيات التي هي ناقصة في انفسها باطلة في حد ذواتها **فصل** من شاهد الحق وعرفه لا يخلو اعن احدى الاحوال الثلث هي اما ان يكون بحيث انه لزمه لزوما اي لاحظه في جميع ذوات الكون بحيث لا ينفك عن تلك الملاحظة ابدا مع وجود ملاحظة نفسه او يكون بحيث لا يقدر على ملاحظته بهذا الوجه بل قد يغفل عنه ويرى الخلق واليه اشار بقوله او تركه عجزا او يكون بحيث نسي نفسه فلا يلاحظها ولا غيرها مما سواه بل لا يلحظ الا جناب القدس فقد وهناك تم الوصول الى الحق وان مرتبة اعلى منها وهي مرتبة المحو والفناء في التوحيد المشار اليها بقوله ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا منزلة المحول الذي هو فقدان الاسم وبطلان الرسم بحيث لا يكون للعارف حالة سوى هاتين الحالتين الا هذه الحالة التي هي فقدان التعين وهي حالة الفناء بنفسه والبقاء السرمدي بالحق الواجب ومن تركه عجزا فقد اقام عذره اذ هو عدم قدرته واستطاعته لذلك الازم وهو متجلي في حد ذاته فيشرق على من يستعد الشروق ويستحقه اما استحقاقا ذاتيا من غير تعمل وكسب او بواسطة من ازالة الحجب ودفع الموانع ومن شانه ان يأتي هرولة اي من اتاه يمشي ويتوجه نحوه فيلحق ويصل اليه بجذبه عن العوائق قال الله تعالى من تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الي ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتاني يمشي اتيته هرولة فاجهد ان تجهد في الطريق وهو لا يضيع اجر المحسنين بل توفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله **فصل** صلت السماء اي اطاعت امر خالقها طبعا وارادة وجاءت بادارة منها بدورانها حول مراكزها و كذلك الارض انقادت امره معربا عنها بشغلها وكونها تحت جميع الافلاك والعناصر فعالها وللارض ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وصلى الماء بسيلانه والمطر الهاطل بهطلانه اي بتقاطره ونزوله الى الارض وقد يصلي له ولا تشعر ولذكر الله الذي هو الصلوة اكبر واعظم من ان يصل اليه الافهام ويتبادر اليه الاوهام لان ذكر الله قد يكون بلبس الملكوت

الملكوت والكمال والاقتدار فهو كل على بسيط الملك والمقال **فصل** ان الروح الذي هو المدرك الفاهم المتكلم المشار اليه بقولك انا من جوهر عالم الامر الذي هو عالم المجردات الى رحمة المعقولة لا من عالم الماديات المحسوسات لان كل واحد منا يدرك نفسه بخصوصه وحده ادراكا ايانا بهذا الوجه لا يدرك شيئا مما لا يمكن ادراك الماديات على سبيل الجزئية بدونه من الكم المخصوص والكيف المخصوص والوضع المخصوص وغير ذلك اذ لا شك في ان الموضوع في قولنا انا عالم معلوم ولا يخطر ببالنا شيء من البدن واجزائه وكلما من الماديات بل تشهد به الوجدان وغير المعلوم فثبت انه مجرد شأنه وخاصيته ان لا تشكل بصورة ولا امتداد مخصوص وان لا تتخلق بخلقة هي المركبة من الكيفيات المحسوسة اعني اللون ومن الكيفيات المتعلقة بالكميات اعني التشكل باعتبارها يوصف المستحق بالحسن والقبيح وان لا تسمى الاشارة اي لا يمكن ان يشار اليها بالاشارة الحسية وان لا تتردد بين حركة وسكون اي لا يمكن ان تتصف باحدهما الى جميع ما ذكره من خواص الجسمانيات وقد بينا انه مجرد فلذلك اي فلاجل تجرده وكونه من عالم الامر يدرك المعلوم الذي فات من الحس بل لا يدركه اصلا وليس من شأن البدن وحواسه ادراك معدوم لذلك ولا شك ان مدرك ذلك المعدوم هو المشار اليه انا فاذا لم يكن البدن وحواسه ينبغي ان يكون مجردا وفيه نظر لانه يمكن ان يكون مدركه جزءا من البدن او يكون للبدن قوة اخرى بها يدرك المعقولات كما ان لها قوة بها يدرك المحسوسات ويدرك المتخيل الذي فات ولا شيء من البدن وحواسه يدرك لها ما سبق نفسه ويسمع في عالم الملكوت الذي هو العالم الاعلى المعقول ويستشعر من عالم الجبروت وهو عالم المجردات التي فوقها الا انها لا العقول متنقش بالصور الصادرة منها ويحتمل ان يقال انه يستعلي بالصور العقلية التي هي بعينها من حد ذلك العالم ولا شيء من البدن وحواسه كذلك **فصل** انت مركب من جوهرين احدهما مشكل مصور كثيف معتد متحرك

ساكن متحرك منقسم وهو البدن والثاني مباين للاول في هذه الصفات لا ينافيه الفا
غير مشارك له في حقيقة الذات لانه من لطايف الروحانية ينال بالعقل ويدركه فقط
لان ادراك الحواس لا يتجاوز عن عالم الشهادة ويوهم عنه الوهم بل يحيله اذ رتبة
ادراكه لا يخرج عن المحسوسات ومتعلقاتها لانه يحكم بان كل موجود اما متحيز او حال فيه
ولا يتجاوز عن هذه المرتبة فلولا نور العقل والشرايع رفعتها حدث من القضايا
الاولية واذا كنت من هذين الجوهرين فقد تعبت اي كنت مجتمعا من جوهر هو من عالم الخلق
الذي هو عالم المحسوسات ومن جوهر هو من عالم الامر الذي هو عالم المعقولات لان روحك
من امر ربك وبدنك من خلق ربك ولا يذهب عليك انه لا يمكن اعتبار التأليف بين هذين
الجوهرين بحيث يكون المجموع المؤلف وحدة حقيقية فتأمل **فصل** النبوة كشفي
في روحها بقوة قدسية يعني النبي هو انسان مبعوث من الخالق الى الخلق ليرشدهم
الى صلاح الدارين له خواص ثلث عند الحكماء احدها ان يكون بحيث يطيعه الهيولى القابلة
للصور المفارقة الى بدل وثانيها ان يكون مطلعا على الغيب لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله
بالمبادي العالية من غير تعلم وتعليم وثالثها ان يشاهد الملائكة على صور محسوسة ويسمع
كلام الله تعالى منهم وفي هذا المعنى اشار الشيخ رحمه الله اليها اما الى الاولى فبقوله تذعن لها
ان يطيع لارادتها عنصر هذا عالم الخلق الاكبر كما يذعن لروحك عنصر هذا عالم الخلق الاصغر
وهو البدن الانساني في حركات مختلفة وسكنات مختلفة وسكنات شتى حسب ارادته
لان شان النفس الناطقة الانسانية ان تحدث في العنصر البدني استحالة مزاج
من غير فعل وانفعال جسماني كما اذا هو من الشخص حالة الغضب فتحدث حرارة لا عن حار
وبرودة لا عن بارد وذلك لان جوهر النفس من المبادي التي تكسو المادة صورها
اذا تم استعدادها بل هي اشد مناسبة واقرب من تلك المبادي الى البدن فلا يبعد ان
تفيض عليه منها كيفيات من غير حاجة الى ان يكون هناك مماسة وفعل وانفعال جسماني لانه

جسماني بل التي في النفس قد يصير مبدا لما يحدث في عنصر البدن كما اذا تاملت عظمة الله
وقدرته وتفكرت في جبروته وكبريائه كيف يقشعر جلدك ويقوم شعرك على البدن ثم النزوع
الحسية والظاهر ان النفس والتفكر لا يكون الا في النفس وقد اثر في البدن وقد يؤثر
النفس في بدن آخر كتاثير العين الحاسدة والوهم العامل للنفس اذا كانت قوية
شريفة شبيهة بالمبادي العالية اطاعها العنصر الذي في العالم وانفعل عنها ووجد في العنصر
ما يتصور فيها وذلك لان النفس غير منطبعة في البدن بل منصرفة اليه الهمة ولكن لها النحرف
في التعلق بجعلها ان تحمل العنصر البدني على مقتضى طبيعتها فلا يبعد ان يكون النفس الشريفة
القوية جدا ان يجاوز تاثيرها عن البدن المختص بها فيأتي بمعجزات خارجة عن الحيلة والعادة
فتشفي المريض وتمرض الصحيح وتستحيل لها العناصر فيصير غير النار نارا او غير الارض ارضا
وتحدث بارادتها امطار وخصب الى غير ذلك من مقتضيات احوالها بحسب اختلاف الاوقات
هذه من جملة كمالات قوتها العاقلة والى الثانية اشار بقوله ولا بعد لامرائها عطف على قوله
تذعن لها اي ولا تحتجب مرآة نفسها الناطقة بشيء من الحجب لشدة صقالتها ولا يمنعها شيء
عن انتقاش بما في اللوح المحفوظ من نقوش الغيب والتغيير والزوال من الكتاب
بيان لما ان المكتوب الذي لا يبطل وهو العالم بالكليات والجزئيات على وجه لا يتغير كالقرآن
سواء كانت تلك الجزئيات موجودة في الخارج او منتظرة الوجود فيه ويحتمل ان يكون
من الكتاب بيانا اللوح المحفوظ فح يراد به معناه المتبادر منه والى الثالثة اشار بقوله
وذوات الملائكة التي هي الرسل عطف على قوله مرآتها يعني ان ذوات الملائكة
كالمرآة لا تحتجب عن نفسها الناطقة الواحدة اي لا يكون بحيث لا يظهر عليها الملائكة بل هي
يظهر عليها جبرا بالمشاهدة وتسمع اصواتها وتستفيد منها فيبلغ ما استفادت منها
من عند الله من الاحوال والاحكام الى عامة الخلايق ليكمل نفوسهم بحسب قوتها النظرية
والعملية ويجعلها مستعدة لسعادة الدينية والدنيوية **فصل** لما سبق ذكر الملائكة

واستفادة النبي منها اراد ان يبين ماهيتها وكيفية الاستفادة منها فقال الملائكة
صور علمية معقولة بذواتها ليس فيها ما يمنع عن معقوليتها لانها مجردات عن المواد ولواحقها
ولا مانع عن المعقولية الا المادة جواهرها اي حقايقها وذواتها الموجودة في الخارج علوم ابداعية
كائنة بكن وكن من غير سبق مادة ومدة ليست تلك الملائكة كالواح فيها نقوش
او صور فيها علوم لانها من قبيل الاجسام وتوابعها وهي منزهة عنها لتجردها كما بين بل هي علوم
ابداعية بكمالها في الاول ان يقال بل هي قائمة بذواتها غير قائمة بغيرها بلحظ الامر الالهي
اما بالاستقلال او من المبداء الحق او لان الماهية تستلزم العالم بالمسبب فسمع
اي رسم فيه هو بتبعها ما يحيط من الصور الادراكية هذا الكلام صريح في ان علم المبادي العالية
بطريق الارتسام كما صرح به الشيخ الرئيس وهي اي اعظم الملائكة التي هي العقول مطلقة
غير مقيدة ببدن من الابدان بعيد نحو نشاة الناطقة بابداننا لكن الروح القدسية
التي للرسول يخاطبها في اليقظة كما روى عن الرسل صلوات الله عليهم اجمعين انهم شاهدوا جبرئيل
وتكلموا معه حالة اليقظة والروح النبوية تعاشرها ويخالطها في النوم لان النبي من يوحى
اليه رؤيا منامية او لانه ما سوا راه جبرئيل روحا تامة فاذا راه كان رسولا فالنبي من حيث
هو نبي لا يستدعي ان يأتيه جبرئيل بل هو من تلك الحيثية يكون اكثر مخالطته معه في النوم
فلذا خصص بالنوم او لان العام اذا قابل بالخاص يكون المراد منه ما سوى ذلك الخاص
وفي بعض النسخ الروح البشرية وهو ظاهر اذ اكثر الناس الانسان يخالطون معهم
في النوم كما لا يخفى وملايم لما تقدم من قوله النبوة يختص في روحها بقوة قدسية فان قيل
تمامه ما تقرر عند اهل الملل والشرايع الحقة من ان الانبياء يشاهدون الملائكة ويكلمون
معهم فظاهر انه لا يمكن الا بان يكونوا اجساما فجوزوها كما يفهم من هذا البعض ينافيه
وينافي ايضا كونها علوما ابداعية ما في المخالطة معهم في اليقظة قلنا ان للملائكة
اعتبارين احدهما كونهم متمثلة بصور حسنة محسوسة وسيجي بيانه كيفية ذلك التمثيل في ثانيهما.

وثانيهما اعتبار ذواتها من حيث هي من غير تمثلها مع يمكن ان يقال ان من قال بكونها اجساما
نظر الى اول الاعتبارين ومن قال بتجردها نظر الى ثانيهما فمورد النفي والاثبات
ليس واحدا فلا منافاة **فصل** ان الانسان ينقسم الى مشروع على ما ينبغي ان للبدن
الانساني ظاهرا وباطنا فيعلم هذا النوع ما قبل من ان هذا بعينه ما تقدم من قوله انت
من جوهرين احدهما عليه اي ظاهرة فهو الجسم المحسوس باعضائه وامشاجه اي اخلاطه
وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه من ارتباطات العظام وكيفيتها
ومنابت الاعصاب والعروق والارتباطات الاخر وحكمها ومصالحها واما سره اي باطنه
فقوى روحه التي سيفصلها من كونها ظاهرة وباطنة علمية وعملية **فصل**
ان قوى روح الانسان ينقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك
لانا لا نسلم ان النفس الناطقة الانسانية المجردة ادراكا وفعلا والواحد لا يصدر عنه
مختلفان الا من حيثين فلا بد لها من قوتين تحصل بهما الادراك والعمل والعمل مقصود
من العلاقة البدنية استكمال النفس بحسب قوتها النظرية لانه ينتفي ببقائها
وبه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم المحسوس والعمل ثلاثة اقسام نباتي وحيواني وانساني
على ما دل عليه الاستقراء والادراك قسمان حيواني وهو ادراك الجزئيات وانساني
وهو ادراك الكليات **فصل** وهذه الاقسام الخمس موجودة في الانسان
يشارك في كثير منها غيره هذا غني عن الشرح **فصل** العمل النباتي في عرض
ينبغي ان مقصودي من العمل النباتي الذي هو اثر القوة النامية ليس احالة الغذاء
الى مشابهة المغتذي والحاق بدل ما يتحلل وجذب الغذاء وغيره الى حسب ما يليق لان تحلله العادية
وامساك الغذاء المجذوب مثلا بل المقصود منه حفظ الشخص لان الغاية في افعال متعلقة
بالقوة الغاذية ما يحفظ الشخص لانه لو لم يلحق به بدل ما تحلل لانعدم سريعا لان الحرارة
والرطوبة الغريزية في الابدان السامية وهي تقتضي تحصيل الرطوبات عنها [illegible]

يصير بدلا لما يتحلل منه لفساد المزاج بسرعة وتحفيفه التي هي اثر القوة الغاذية التي بها
يحصل كمال الشخص وحفظ النوع وهو حفظه بالتولد الذي هو من آثار القوة المولدة لان
العناية الالهية اقتضت ان يفيض الدوام عنه على كل شيء فلم يصلح ان يبقى شخصه
وصلح ان يبقى نوعه فانه يبعث فيه قوة الى استخلاف بدل يعقبه ليحفظ به نوعه فالمولدة
تعد وبدلا يتحلل من النسل من النوع كما ان الغاذية تورد بدلا يتحلل من الشخص وقد تسلط
عليها اي على هذه الافعال احدى قوى روح الانسان هي قوة محركة وقوم يسمونها
القوة النباتية وهذا هو المشهور ولا حاجة لنا الى الشرح ومبين ماهيتها وتفصيل احوالها
لان المقصود تفاصيل القوى الادراكية وكيفية ادراكاتها واحوالها **فصل** القول في الحيوانية
حدث المنافع اي تحريك يتقرب به من الشيء المتخيل النافع ويقتضيه الشهوة بان يكون القوة
الشهوانية باعثة القوة المحركة التي في الاعصاب والعضلات على التحريك ودفع الضار اي تحريك به
بدفع الشيء المتخيل الضار ويستدعيه اي هذا الدفع الخوف لان صورة الضار من حيث
هو ضار اذا حصلت في النفس احدث خوفا فيها ثم تنبعث القوة الغضبية الى دفعه واليه
اشار بقوله ويتولاه الغضب اي قوة تبعث القوة المحركة على تحريك به يدفع الضار
وهذه من قوى روح الانسان اي هذه الافعال الصادرة من قوة هي من القوى الخمسة
فصل القول الانسانية وهو الصادر عن النفس الناطقة بحسب قوتها العملية من جهة استنباط
ما يحتاج ان يفعل من رأي كلي مستنبط من مقدمة كلية هي قولنا كل احسان ينبغي ان يؤتى به
وقد استخرجناها ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي كلي ثم ان العقل العملي في القوة
التي بها يطلب النفس صدور الافعال اذا اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل
بواسطة استخراج الرأي الجزئي من الرأي الكلي لانه يقول وهذا صدق وكل صدق
ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي جزئي والعقل العملي
يعمل هذا الصدق العام بذلك الجزئي والنفس يصدر عنها الافعال بآراء جزئية منبعثة

منبعثة من آراء كلية مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية وغيرها
ولا يمكن ان يصدر عنها شيء الا اذا كان مستحسنا في نظرها ولو باعتبار فذلك الصادر
اختيار الجميل وهو الفعل الذي اثبت الشرع او العقل حسنه واختيار النافع سواء استحسنه
الشرع والعقل او لا لعمل يتخيل منه عن الوصول الى مطلوبه في المقصد المتصور اليه مطلق بقوله
النافع مع الذي هو بالحقيقة ليس بمقصد بل هو في النفع المتصور اليه بالحيوة الابدية العامة
وبسبب ذلك الاختيار اعتقاد في النفس وراء ما ذكرنا بخلاف الحيوانات الاخر فانها
تترك اصطناعها لما ان يفعلها مثل ان الاسد العالم لا يأكل صاحبه ولا يأكل ولده لا بسبب اعتقاده
في النفس بل من جهة اخرى هي ان كل حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلده ولشأن فان التحقيق
الذي يربيه ويطعمه قد صار لذيذا عنده لان كل نافع لذيذ بالطبع عند المنتفع فيكون
المانع من فرسه حالة اخرى لا اعتقادا وربما وقع هذه الحالة في الجبلة ومن الالهام الالهي
كل حيوان ولده من غير اعتقاد رسمه وراي وقد يكون الفعل الانساني سد طرف
الذي هو الظلم بحيث لا يأمنه من جهة بناء على العدل متوجها اليه يعني انه قد يكون الفعل
منع النفس عن سلوك طريق الظلم وتركه وادامتها على العدل الذي هو لزوم المستحسنات
قولا وفعلا وعقدا اذ الظلم اما على النفس او غيره والاول اما باعتبار قوته النظرية او العملية
اما الذي باعتبار قوته النظرية فابقاؤها على جهلها وبمنع قابليتها للعلوم والمعارف
باعتبار العملية بان لا يحفظها في الاختلاف عن طرفي الافراط والتفريط ولا يحملها
على المواظبة على التوسط بين الطرفين والثاني وهو ايصال الضرر الى الغير اما عاجلة او آجلة
فاذا عرفت الظلم بأقسامه عرفت بالمقابلة اليه العدل وهو المهدي اليه اي الى كل واحد من
والسد عقل اي حالة ادراكية او رأي او استنباط قياس يفيده التجارب ولوثه
اي المخالطة مع بني نوعه ويقلده اي ذلك العقل وصاحبه التأديب اي التأدب الذي
ليس له قدرة استنباط الرأي الجزئي من الرأي الكلي فلا يميز الحسن من القبيح

فلذا قلد من له هذا الفن لنيشار الجبل وهذا التقليد انما يكون ممن تحكم عقله الاصيل بصحة
راي من قلده ولا يكون له قدرة الاستنباط ولذلك قال بعد صحة من العقل الاصيل

فصل الادراك بسبب الانتقاش اي الادراك لمسه ان يكون
هيئة وصورة في العقل منتسبة بهيئة وصورة حاصلة من انتقاش شيء لشيء خارج
لانتقاش كما هو الظاهر من كلامه هنا لان ما سيأتي من كلامه بعد هذا يدل على خلافه
ونعني بالانتقاش انفعال والانفعال لا يتصف بالمطابقة وعدمها والادراك
يتصف بها فلا يكون انتقاشا والشيخ في منطق الشفا بعد ما بين ان العلم لذاته
غير معقول بالقياس الى الغير قال بل من جهة الوجود الحاصل له كيفية ما يكون هيئة في النفس
وصورة مجردة عن المواد وهي مطابقة لامور من خارج مثلا ان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم
ثم ان اعانقه معانقة صادمة اي جامعة قوته زمل عنه اي زحزق الشمع عن الخاتم حال كون
ذلك الشمع متشبث بصورته ومشاكلة صورته يعني ان الشمع بالبعد عن الخاتم حال المعانقة صورة
وبعث مثالها بصورة الخاتم ونقشه والاولى ان يقال معنى قوله زمل عنه بعد كون الشمع
اجنبيا بالنسبة الى الخاتم وزوال عن الخاتم بسبب متشبث ومشاكلة صورة حاصلة من تلك المعانقة
كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة وهو المدرك اي ذو الصورة كما يطلق على العلم
يطلق على المعلوم ايضا واذا انفصل عنه اي سبب المدرك عن المدرك صورته
عقد معه الموافقة كما لو لم يدم المحسوس صورته ولم يتوصف الذكر اي يطلب القوة الذاكرة
ان يجعل تلك الصورة وصفا لها فيتمثل في الذكر وهو الحافظة وان غاب عن المحسوس
بالذات وهو الحس لان الحس انما يحس ذاته من وجه قال الشيخ في الشفا الحاس بالفعل
مثل المحسوس بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقيقة القريب هو متصور
الحس من صورة المحسوس فيكون الحاس من وجه يحس ذاته لا الجسم المحسوس لانه المتصور
بالصورة التي هي المحسوسة القريبة منها واما الخارج فهو المتصور بالصورة التي هي المحسوسة

المحسوسة البعيدة فهي محسوسة بها انتهى **فصل** ادراك الحيوان اما في الظاهر
اي في القوة الظاهرة واما في الباطن والادراك الظاهر هو الابصار والسمع والشم
والذوق واللمس بالحواس الخمس التي هي المشاعر ويتم ذلك الادراك بالحس المشترك بل التحقيق
الابه والادراك الباطن من الحيوان وهو ادراك المعاني الجزئية والعقل الذي هو ادراك
الشيء متكشفا باللواحق المادية بشرط عدم حضور المادة للوهم وقوله اي مع حضوره فان قيل
الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية كما هو المشهور وادراك مع القوى الناطقة مخصوص
بالحس المشترك لان المدرك هنا اثنان احدهما وهو الوهم المعاني وثانيهما وهو الحس المشترك
لا للوهم قلنا ان التخيل لا يعدو عن الحس المشترك وان شان الحس المشترك المشاهدة والاحساس
الذي هو الادراك الظاهر لا غيره كما نقل عليه الشيخ رحمه عقيب هذا الكلام وصرح به الشيخ
الرئيس ايضا حيث قال ان الروح التي فيها الحس المشترك انما يثبت فيها الصورة المأخوذة
من خارج منطبعة ما دامت النسبة المذكورة بينها وبين المبصر محفوظة او قريب العهد فاذا غاب المبصر
انمحت الصورة عنها والصورة اذا كانت في الحس المشترك كانت محسوسة بالحقيقة حتى اذا نقلت فيها
كاذبة في الوجود وجنبيها لما توهمه الممرورون بل نقول كما صرح به الشيخ ايضا ان الممحو انما
من القوة الوهمية لكن بمعونة المتخيلة لان الصورة التي في الخيال متى شاهدت الوهمية
ادراكها سعد الى التخويف والاخر بان يصير المادة مفتوحة ومتصل الروح الحامل للقوة
المتخيلة فانطبعت الصورة التي في الخيال في روح القوة الوهمية الا ان ذلك لا يثبت فيها
والحايل ما دام الطريق مفتوحا او ربما ان مثلا حيث والتوهمان متقابلين فاذا عرضت
القوة المتوهمة فيما بطلت عنها تلك الصورة والوهم يتوسط القوة المتخيلة يعرضها على النفس
وعنده يقف بادي الصورة المحسوسة والبقول لانم ان الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية
فان الادراك الباطن وهو العقل والادراك الظاهر كله مستند اليه اما الكل فلانه ليس
ما سواه في القوة الحسية مدفوع ادراكها بان يدركها اولا ثم يدركها الوهم وان كان لبعض

من تلك القوى مدخل فيه باعتبار آخر وهو التخييل فلانه وان كان لتلك القوى مدخل
في ادراك الصورة بالمعنى الذي ذكر لكن هذا النوع المخصوص من ادراكها وهو التخييل مخصوص
بالوهم بحسب القوة التخيلية اياه كالبنيان واما حظ ادراك الوهم في التخيل على ما هو المشهور
فباعتبار ان ادراك الوهم من غير توسط قوة ادراكية لا يكون الا تخيلا لان ادراكه مطلقا
لا يكون الا كذلك **فصل** كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر عن المحسوس
مثل كيفيته يعني ان يتأثر عن المحسوس الذي هو الامر الخارجي بهيئة وصورة هي مثل هيئته
وكيفيته وذلك اما بان ينطبع فيه هيئة وصورة لهيئة المحسوس البعيد ومثلها كما هو الظاهر
في حس البصر واما بان يحصل من المحسوس البعيد كيفيته وحالة في الحس مثل كيفيته وحالته
الخارجية كالحرارة الحاصلة من النار في اللامسة اذا لاقت البدن او عند ملاقاتها اياه
يفيض عليه فرد آخر من الحرارة مثل الحرارة القائمة بها والظاهر الامر في القوة اللامسة
ما ذكرنا ويشبه ان يكون الحال في الحواس الثلث الباقية ايضا كذلك على ما يدل عليه
متن الكتاب لكن يحتمل ان يكون الحامل الكيفية المحسوسة كالطعام والهواء اذا وصل اليها
ادركت كيفيته بمجرد الوصول من غير ان يحدث فيها كيفية فان كان المحسوس وهو الامر
الخارجي قويا باعتبار كيفيته تلف فيه صورته اي جعل صورته حقيقة عنه باقية في الحس
وان زال نفسه اي ذاته او غاب كالبصر اذا احدق الشمس تمثل فيه شبح الشمس
فاذا اعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الاثر زمانا فان من بالغ في النظر الى الشمس
يجد من نفسه بعد ان غمض عينيها كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة مدة
ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه هذه الحالة او اذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر
لم ير ذلك على ما هو بل مختلطا بالخضرة وربما استولى على غريزة الحدقة فافسدها
اي جعلها بحيث لا يرى شيئا ما ويبهر من الالوان مثلا لانطماسها في الانفعال
عن ذلك القوي وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي بأثره اي صاحبه طنين

طنين وهو صوت في الاذن منبعث منه وكذلك حكم الرائحة والطعم فانهما اذا وردا على الشامة
الذائقة والشامة بقي صورتهما فيهما مدة وهذا في الملموس اظهر اذ لا شرط
لبقاء الكيفية الملموسة في القوة اللامسة ان يكون قوية **فصل** البصر مرآة
يتشبح فيها خيال المبصر وظله مادام البصر محاذية اي مقابل ذلك الجسم المخصوص وهو المرئي
فاذا زال عن محاذاته ولم يكن قويا انسلخ ذلك الخيال عنها وتعريف البصر بما ذكر
تعريف بعطف ولهذا لم يتحاش عن ايراد التشبيه في تعريفه وقد يعرف البصر بانها قوة
مرتسمة في ملتقى عصبتين نابتين من الدماغ مجوفتين يتقاربان حتى يتلاقيا ويتقاطعا
تقاطعا صليبيا ثم يفترقان واحداهما يتباعدان الى العينين فذلك التجويف الذي هو الملتقى
محل القوة الباصرة وهو المسمى بمجمع النور يدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح
اجسام ذوات الالوان والاضواء يتأدى تلك الصورة الى التجويف ثم منه الى الحس
المشترك السمع قوة يتموج فيها الهواء المنقبض عن منضغط على شكله يعني ان الهواء الحامل
للصوت يتموج فيها على كيفية الهواء المنقبض عن منضغط بين قارع ومقروع مقاوم له او قالع
لذلك فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها
القارع او القالع الى صفحها ويلزم منه انضغاط الهواء المتباعد منه الانشكال والتموج
الواقعين هناك فيسمع ويدرك ما يتأدى اليه بسبب تموج الهواء ويعرف البصر
بالمرآة والسمع بالقوة اي يخلو عن رعاية مناسبة اللمس قوة عرضية وعضو معتدل
هو جميع اعضاء جلد البدن ولحمه ولما كان ذلك العضو الذي هو آلة الطبيعة لحس
وسطه والواسطة يجب ان يكون خالية في ذاتها عن كيفية ما تؤديها ليصح الانتقال عنه
مع الاحساس اذ الانفعال لا يكون الا عن جديد لانه لا يكون الا عند زوال شيء
وحصول شيء يجب ان يكون آلة اللمس معتدلا وكونها كذلك لا يخلو عن وجهين احدهما
انه لاحظ لها من الكيفيات الملموسة اصلا وثانيهما انها لاحظ منها ولكن لم يبق لها الكيفيات

ويبقى على صرافتها بل لكسر سورتها حتى حصلت هيئة من الاعتدال ولما لم يمكن ان يكون له
على الوجه الاول لانها مركبة من العناصر فوجب ان يكون خلوها عن الاطراف بسبب المزاج
ليحس ما يخرج عن القدر الذي لها فلذلك فان كل عضو معتدل يحس بما يحدث فيه من الكيفية
لان حاصل الامر الخارجي من الكيفية تلك الكيفية الحادثة من استحالة البدن بها
وانتقاله اليها بسبب ملاقاة مؤثر فيها كما اذا كانت الكيفية الحادثة عنه حرارة نارية
والمشهور ان ادراك اللمس مخصوص بالكيفيات الملموسة المشهورة لكن الشيخ صرح
بان تفرق الاتصال ايضا من مدركات اللمس فانه قال كما ان الحيوان يحس بالامتزاج
الذي للعناصر كذلك هو ايضا يحس بالتركيب وكذلك الصحة والمرض فان منها ما يتبع المزاج
ومنها ما يتبع الحال التركيب والهيئة وكان من فساد المزاج منه ما هو مفسد لذلك التركيب.
منه ما هو مهلك وكان اللمس يحس بما يفسد المزاج كذلك هو يحس بما يفسد التركيب.
فيدرك باللمس تفرق الاتصال وقوة اللمس انها قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله
ولحمه يدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة للهيئة والتركيب وانما ثبت
قوة اللمس في جميع جلد البدن دون ان يختص بعضو مخصوص كما هو حال ساير القوى لان
ورود المفسدات عليه من جميع الجهات ممكن فوجب ان يجعل جميع الجلد حساسا ليحفظ بها
ولا يتأدى اليه الفساد بغتة وان كانت في جلد باطن الكف اقوى خصوصا في جلد الاصابع
وفي جلد الانملة السبابة وكذلك حال الشم والذوق فان الشم قوة موضوعة في الزايدتين
الشبيهتين من مقدم الدماغ تدرك ما يتأدى اليها من الرائحة بسبب ملاقاة مؤثر وصول الهواء
المتكيف بالرائحة والذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك ما يحدث فيه
من الطعم بسبب ملاقاة مؤثر هو ذو الطعم وتأدي الطعم بواسطة الرطوبة اللعابية الى الذائقة
اما بان يتكيف بها الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيوصلها فيكون المحسوس كيفيتها
واما بان تخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة

الذائقة فالمحسوسة حينئذ هو كيفية ذي الطعم **فصل** ان وراء المشاعر الظاهرة مشاعر
للنفس الناطقة وهي قابل لا صورة وما يتقيد به الحس من الصورة اي لا صورة ولا محل
في الحس اما بالذات كالصور او بالتبع كالمعاني فان حصولها فيه حصول موضوعاتها فيه وذلك
لانا بادراك الصور او بادراك المعاني او بحفظها او بالتصرف فيهما ولا شك ان لكل
من الفعل هذه الامور فيجب ان يكون لها مبدء ولا يمكن ان يكون مبدؤها النفس الناطقة
لانه ثبت استحالة انطباع الماديات فيها فيجب ان يكون لكل فعل من هذه الافعال قوة
جسمانية هي مبدؤه لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيكون القوى الباطنة خمس
واعترض عليه بانه يجوز ان يكون قوة واحدة او قوتين مثلا لها اعتبارات مختلفة
وجهات كثيرة يصدر عنها تلك الافعال فلا يكون خمسا ويمكن ان يجاب عنه بان ليس المراد
من قولهم ان القوى الباطنة خمس انها امور متغايرة بالذات ليرد عليه ما ذكر
بل اعم من ان يكون متغايرة بالذات او بالاعتبار لكن يجيء ما يدل على انها متغايرة
بالذات ومن ذلك قوة تسمى مصورة وتسمى خيالا ومتخيلة وقد رتبت في مقدم
الدماغ في تجويفه الاخير فان للدماغ بطونا ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث
واما الاوسط فهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر على شكل الدودة ومقدم البطن
الاول محل الحس المشترك ومؤخره محل الخيال والقوة المخيلة في مقدم الدودة والواهمة
في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وفي مؤخره شيء من هذه القوى اذا
هناك من الحواس فيكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال والدليل على اختصاص
هذه القوى بهذه المحال انه اذا وقع آفة بواحد منها اختل فعل القوة المنسوبة اليها
والقوة المصورة هي التي تستثبت صور المحسوسات اي تحفظها بعد زوالها عن مسامتة
الحواس كما في القوة الباصرة او ملاقاتها كما في ساير الحواس فيزول عن الحس
المشتركة الباطنة بدليل وجودها فانا اذا رجعنا الى وجداننا علمنا انا بعد زوال صور

المحسوسات عن قوة ما الحاسة يمكن لنا ان يطالع الصور فلو لا ابقاؤها مخزونة مجتمعة في قوة هي القوة
الجسمانية لم يمكن مطالعتها ومحاذاتها لنا ولما لم تبق من جهة الحس المشترك مع ان الحس
متقدمة على المصورة كما لا يخفى لان ادراك الحس المشترك بعد ادراك الحواس الظاهرة
وكأنه ذكر في القوى الظاهرة وبعد القوة المصورة ما ستذكره وايضا القوة المصورة كالحكم للقوى
الظاهرة من حيث ان الواردات منها على الحس المشترك كالوارد من القوى الظاهرة عليه
فلا يتوجه كما سبق فذكرها مرتبطا بالقوى الظاهرة وعقبها بالوهم لان له استيلاء
وسلطنة على جميع القوى كما سبق ومن القوى الباطنة قوة تسمى وهما وهي التي
تدرك من المحسوسات ما لا يحس من المعاني الجزئية سواء لم يمكن ان يكون محسوسة
او امكن ولكن غير محسوسة وقت الحكم اما الذي لا يمكن ان يكون محسوسة فمثل العداوة
والمودة التي يدركها الشاة في صورة الذئب والموافقة التي تدركها
من صاحبها وبالجملة المعنى الذي تنفر عنها عن الذئب والمعنى الذي يؤنسها لصاحبها
وهذه امور يدركها النفس الحيوانية ولا يمكن ان يدركها الحس لان مدركاته
لا يكون الا صورة موجودة في الخارج وهي ليست كذلك فاذن لا بد من قوة اخرى
هي الوهم والى ما ذكر اشار بقوله مثل القوة في الشاة اذا تشبح صورة الذئب
في حاسة الشاة فتشبحت عداوته ورداءته فيه اذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك
واما الذي امكن ان يكون محسوسة لكنها غير محسوسة حال الحكم كما اذا رأينا السكر فحكمنا بانه
حلو وليست هذه الحلاوة مما يدرك بالحس في هذا الوقت بل بقوة اخرى هي المسماة
بالوهم ومنها قوة تسمى حافظة لصيانتها اياها ومتذكرة لسرعة استعدادها
لاستثبات الصور بها مستعدة اياها اذا فقدت ذلك اذ قبل الوهم بقوته
المتخيلة يجعل يستعرض واحدا من الصور الموجودة في الخيال فاذا عرض له الصورة
التي تدرك المعنى الذي يطلب لاح له المعنى كما لاح من خارج واستثبته القوة الحافظة

الحافظة في نفسها كما كانت وهي خزانة ما يدركه الوهم من المعاني وحافظة لها كما ان المصورة
خزانة ما يدركه الحس من الصور وحافظة لها والحكمة في وجود القوة الحافظة انها لو لم تتحقق
لاختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا مثلا شيئا نافعا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز
بين النافع والضار والصديق والعدو ولم نعلم كيفية السلوك معه من الاجتناب والاجتذاب
ومنها قوة تسمى مفكرة وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتي المصورة
والحافظة فيخلط بعضها ببعض يعني انها قد تركب الصورة بصورة كما في قولك صاحب اللون
المخصوص له هذا الطعم المخصوص وقد تركب المعنى كما في قولك له هذه العداوة له هذه النفرة
وقد تركب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه العداوة له هذا اللون وتفصل بعضها
عن البعض اما تفصيل الصورة عن الصورة ففي مثل قولك هذا اللون ليس هذا الطعم
واما تفصيل المعنى عن المعنى ففي قولك العداوة ليست هذه الصداقة واما تفصيل الصورة
عن المعنى ففي مثل قولك مثلا هذا الطعم ليس له الصداقة وقد يقال تركيب الصورة بالصورة
كما في تحصيل انسان ذي رأسين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تحصيل انسان بلا رأس وتركيب المعنى
بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وتفصيله عنها كما في سلب صداقة جزئية عنه
وعلى هذا القياس والاشبه ان يقال ان كل فرد من جنس التركيب والتفصيل صادر عنها
لا اختصاص لها بنوع دون نوع وبفرد دون فرد ولهذا تسمى مفكرة اذا استعملها
روح الانسان والعقل بان يكون معينا للعقل على التركيب والتفصيل الذي في العقليات الصرفة
وان استعملها الوهم سميت متخيلة بان يتصرف الوهم بواسطتها في المدركات
ويتم بذلك التصرف ادراكه لها **فصل** الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى
وهو المجرد عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية بل الحس يدرك المعنى خلطا مخلوطا
بتلك اللواحق ولا يستثبته اي الحس لا يحفظ ذلك المعنى بعد زوال المحسوس عن المحاذاة
والملاقاة بل انما ينحفظ اذا لم يكن قويا اما ان الحس لا يدرك المعنى المجردة بل المخلوطة

عليه بقوله فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف الانسان اي من حيث هو انسان محض
خالص عن الزوائد والعوارض والا لم يدرك زيدا بل ادرك انسانا له زيادة احوال
من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك من الملك والاعتبارات وجميع هذه الاحوال
امور غريبة عن طبيعة الانسان عارضة لها ولو كانت الاحوال داخلة في طبيعة الانسان
يشارك فيها الناس كلهم لانهم مشتركون في الحقيقة الانسانية والملزوم فيها داخلة فيها
فيلزم مشاركتهم فيها وليس كذلك كما لا يخفى وظاهر هذا البيان انما يجري في حس البصر
ومدركاته دون ما عداه من الحواس ويمكن ان يقال ان مدركات تلك الحواس
لا يمكن الا ان يكون جزئية متعلقة بمواد مخصوصة وجزئيتها وتعلقها بتلك المواد لا يكون
الا من جانب المادة فادراكها لا يكون الا للمعاني المختلطة باللواحق المادية واما ان الحس
لا يحفظ الخ فبينه بقوله والحس مع ذلك لا يسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس
لانه لا ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة على نسبة مخصوصة
في ان يكون الصورة موجودة له فلا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علائق
المادة التي هي الاحوال المذكورة **فصل** الوهم والخيال الباطني لا يدرك المعنى
صرفا بل خلطا ولكن يستثبته اي يحفظ بالقوة الحافظة ان كان المدرك هو المعنى
وبالقوة المصورة ان كان المدرك هو الصورة فان قيل في هذا يجوز الحس الظاهر ايضا
مستثبتا لما ادركه لان الخيال ينضبط ما يدركه من الصورة وقد تبقى ان الحس لمستثبت الصورة
قلت الحس الباطني اذا ادرك شيئا وغاب عنه وصار محجوبا عنده حافظه فاذا رجع
الى هذا الشيء حصل له نحو من الادراك الذي كان له قبل الاستثبات وهذا هو المعنى بالاستثبات
بخلاف الحس الظاهر فانه ادرك شيئا وغاب عنه لا يمكنه ان يدرك هذا الشيء ادراكا حال
الغيبوبة كما كان له قبلها فلا يكون للحس الظاهر قوة حافظة بل الحس الباطني يحفظ ما ادركه بعد زوال
المحسوس ثم ان الوهم يدرك المعنى المخلوط فلانه ينال المعنى الذي هو غير مادي والمعاني التي هي غير مادية

مادية وان عرض لها ان يكون في مادة مثل الخير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك
فانها امور غير مادية لانها لو كانت مادية لما يعقل خير وشر وموافق ومخالف الا عارضا
لمادة وقد يعقل ذلك بل يوجد فالوهم قد يدرك امورا غير مادية وقد يدرك امورا
مادية ومع ذلك لا يجردها عن لواحق المادة لانه يدركها جزئية وبحسب مادة مادة ومتعلقة
بصور محسوسة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب مثلا لم يتصور ادراك عداوته للشاة
ملفوفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال فيها ويكون ذلك المعنى محفوظا وان زال المحسوس الذي
هو مادة له اي ادراكه واما الحس الباطني فلانه يدرك الصور مجردة عن المادة تجريدا
اشد من تجريد الحس الظاهر لانه يأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه
الى وجود مادتها لان المادة وان غاب او بطل فان الصورة يكون ثابتة الوجود
في الخيال مع تجردها عن المادة تجريدا تاما ولكن لم يجردها عن لواحق المادة لان الصورة
المتخيلة على حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير ما وكيف ما ووضع ما فان الانسان
المتخيل كواحد من الناس والى ذلك اشار بقوله فان الوهم والعقل ايضا يدرك القوة
التي لها التخييل الذي هو الادراك الباطني وقد يشير الى بعضها لا يحضر ان في الباطن
صورة انسانية صرفة بل على نحو ما يحس من خارج هذا الكلام على سبيل التمثيل
والمقصود انهما لا يدركان الامور المجردة عن اللواحق الغريبة فان كان المدرك
جسما فصورته مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع وان كان غير ذلك
كالاعراض فصورته بغواش اخر غير ما ذكرنا كما سبق اليه الاشارة فاذا حاول ان يتمثل
فيه الانسانية من حيث هي انسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك لان الصور
الانسانية المحضة فيه انما يكون بعد ان يمكنه ان يجردها تجريدا تاما عن المادة وعلائقها
وهي لا تحضر عنده عنها بل انما يمكنه ان يستثبت الصورة المخلوطة الانسانية التي اخذه
عن الحس ان فارق المحسوس ظاهر هذا الكلام ان الوهم يدرك الصور التي

وقد سبق ان الوهم هو القوة التي تدرك من المحسوسات ما لا يحس فيقول الا انه
نوع اختصاص بمحل مخصوص هو الدماغ معنية هو مؤخر التجويف الاوسط ما يدرك المعاني
معدد ما سبق بناء عليه وعموم تعلق الوهم بجميع المحال والآلات الباطنة مما يرتبط
بجميع المدركات الباطنة صور ام معاني ثبت ومن ثمة قال الشيخ الرئيس الوهم سلطان
القوى الجسمانية والدماغ كله آلة له كما ان العقل سلطان القوى الروحانية يعني
ان مبدأ جميع الافعال الظاهرة والباطنة هو الوهم وذلك جعل رئيسا حاكما
على القوى الحيوانية كما ان مبدأ جميع الافعال مطلقا هو الروح الانساني **فصل**
هو الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور الشيء بحده وحقيقته منفوضا عنه اللواحق
الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثرة وذلك لانا نتصور المعقولات الصرفة
المجردة عن اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما وتلك المعقولات حال كونها في العقل
لم يكن بحيث يمكن ان يقع اليها اشارة حسية او تحيز او انقسام او نحو ذلك مما هو
من لوازم المادة فاستحال حصولها في جسم او جسماني فتعين ان يكون في مجرد هو الروح
الانساني فيكون متمكنا من ادراك المعنى مجردا عن اللواحق المادية والبعض يقول ان الحيوانات
التي تعقل لان تقال على كثيرين معلومة لنا قطعا والقوة المدركة لها اما العقل او القوة الجسمانية
والقوة الجسمانية لا تدركها اتفاقا فاذا لم يصح ادراكها للقوى الجسمانية كما ذكر فتعين ان يكون
ادراكها للعقل وذلك الادراك بقوة لها تسمى العقل النظري وهي حالة للعقل
يستعد العلوم من المبادي العالية وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظري كصقالها
وهذه المعقولات ترتسم فيها من العقل الالهي كما ترتسم الاشباح في المرآة الصقيلة
وذلك بشرطين احدهما ان يكون باقية مع صقالها واليه اشار بقوله اذا لم يبق صقالها
بطبع وثانيهما انه لا يكون حجاب هناك ولا مانع يمنع الارتسام واشار اليه بقوله
ولم يوف بجهته اي في جهة محاذات صقالها عن التوجه الى الجانب الاعلى مانع هو شغل

شغل

شغل بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل فقوله عن الجانب الاعلى متعلق بقوله
فاذا اعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى وهو عالم المجردات
ذاتا وفعلا واتصلت باللذة العليا وهي تعقلات حقايقها والتصديقات اليقينية القطعية
باحوالها اذ لا مانع من وجدانها تلك الكمالات هو انغماسها في تلك العلائق البدنية
والعوائق البدنية فاذا انقطعت عنها اتصلت بها لان جوهر النفس وحقيقتها من عالم
الملكوت وكونها في هذا العالم وربطها بالبدن بعارض هو استكمالها به فاذا ارتفع المانع
تفيض عليها ما يناسب ويليق استعدادها الكافي من الكمالات اذ لا تجلي ولا حجاب هناك
فصل لا يبعد احوال النفس التي لحقة الانسانية مطلق على سبيل العموم اذ ان يشير
احوال بعض اصنافها فقال الروح القدسية لا يشغلها في الاكثر الاوقات جهة تحتية وهي
بالشغليات وملاقات الحواس عن جهة فوقه وهي الارتباط بالعلويات والمعقولات
الصرفة وذلك لشدة صفائها بحيث خصوصيات الاوقات والاحوال ويحتمل ان يقال
انه لا يشغلها مطلقا في وقت من الاوقات بل هي في جميع الاوقات والاحوال ويحتمل
ان يقال انها بحيث يحاذيها ويقابلها الجزئيات ولا تحتجب بواحدة منهما عن الاخرى
وذلك لفرط قربها وسدادها في الصقالة كما ان تسمع وترى في حالة واحدة ولا يكون التسمع
مانعا لنا عن الرؤية ولا الرؤية ليمنع عنه بالكلية وانه لا يستغرق الحس الظاهر
منها الباطن فان شأن اكثر النفوس الانسانية اذا اشتغلت بالامور الخارجية
باستعمال الحواس الظاهرة فيها انها تعقل عن استعمالها القوى الباطنة فانها
اذا كانت تامة الاصغاء الى المحسوسات الخارجية لا تقدر على استعمال قواها الباطنة
بخلاف النفوس القدسية فانها لقوتها لا يمنع اشتغال بعض قواها عن اشتغال الاخرى وانه قد يتعدى
تأثيرها اي قد يتجاوز تأثير النفوس القوية بخصوصيتها عن بدنها الى اجسام
العالم وما فيه ويكون تلك النفوس كأنها مؤثرة في جميع تلك الاجسام وما فيه وكما تؤثر

في بدنها كذلك تؤثر العرفة تلك الاجسام كما اشرنا اليه سابقا وحصول المعقولات
من الروح الملائكة فانها تستفيض العلوم كالانبياء بلا واسطة فكر ونظر سواء
بتمثل الملك لهم او لم يتمثل وبلا تعليم من الناس فانه لما كانت صفاتها تنعكس على
مدارك الروح العالية من العلوم والادراكات بلا مدخلية واحد من الناس

فصل

الارواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر لان الروح
الانسانية المتعلقة ببدن واحد واحدة وان تلك القوى كلها خوادم لتلك النفس
الواحدة وان الاشتغال النفس الضعيفة ببعض هذه القوى يصرفها عن استعمال الاخر
فاذا اشتغلت بالباطن غابت عن الامور الخارجية بسبب ضعفها من الالتفات ولذلك
اشتغالها بالظاهر كما انها [illegible] وتلقته واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن
واذا ركبت من بين الحس الظاهر الى [illegible] هو حس آخر منه ركوبا تاما غابت
عن الآخر المركوب عنه وضعف ادراكها اياه واذا رجعت من الحس الباطن الى قوة
منه غابت عن قوة اخرى فلذلك اي فلاجل عدم اقتدار الارواح الضعيفة عن مراعاة
الجهتين واستعمال القوتين البصر اي ادراك القوة الباصرة يختل اي ينقص بالسمع
اي بالقوة السامعة والخوف يشغل عن الشهوة يعني ان الخوف يمنع النفس عن الالتفات
الى مقتضى القوة الشهوانية وان تكاد [illegible] وكذلك الشهوة تشغل عن الغضب والفكر
الذي هو الترتيب المخصوص لاستعلام ما ليس بمعلوم يصد عن الذكر الذي هو ملاحظة
المعنى المحفوظ بعد الذهول عنه ويمكن ان يراد بالذكر الذكر اللساني وكذلك الذكر يصرف
النفس عن التفكر والروح القدسية لا يشغلها شان عن شان ليس هذا ما تقدم
نفسه لان ما تقدم هو انه لا يشغلها جهة التحت عن جهة الفوق وهذا اعم كما لا يخفى

فصل

في الحس المشترك وهو التجويف الاول من البطن الاول من البطون الثلاثة للدماغ
ولاشتراكه بين الباطن والظاهر اما لانه مورد الصور المحسوسة الواردة عليه من الخارج

من الخارج الذي هو الظاهر وسميا بهما للاحساس كما انه هو مورد الصور الواردة عليه
من الداخل الذي هو الباطن واما لانه منبت بعض اعصاب الحواس الظاهرة كما انه محل
الحس المشترك الذي هو القوة الباطنة وفي بعض النسخ الحس المشترك بين الباطن والظاهر
وهو ظاهر قوة هي مجمع مادية الحواس اي مجمع الصور الواردة من اطراف الحواس
فان الروح المصبوب في الدماغ كرأس عين تشعبت منه انهار وهي اعصاب الحواس الخمس
واليه الجاري منها من الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها
الى الارواح المصبوبة في مبادي تلك الاعصاب في الدماغ والنخاع والعصب الى الروح
المصبوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والخيال فيدركها وعندها بالحقيقة
الاحساس لان النائم وكذا جماعة من المرضى وغيرهم قد يكون عند تعطل حواسهم
بالنوم او بعلة مرضهم او بغير ذلك صور لا تحقق لها في الخارج ولا يجيبها الحاضرون في مجلسهم
ولا يرون [illegible] ادراكا ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك وفي ذلك
على ان الاحساس انما هو بالحس المشترك ويرد عليه ان يجوز ان يكون تعطل الحس الظاهر
مشتملا [illegible] شرطا لادراك الحس المشترك المحسوسات الظاهرة فادام لم يتعطل او لم تزل
عارضة ادرك المحسوسات الظاهرة من غير مدخلية الحس المشترك ويمكن ان يدفع هذا
بان الوجدان بالقوة القدسية عند النقطة وسائر الانبياء عن الافة والمرض يحسون
ما لا يحسه الحاضرون عندهم فلا يكون تعطل الحواس وعدم الافة شرطا لادراك
الحس المشترك وعنده ترتسم صورة ما يتحرك بالجهة كالشعلة الجوالة وقطرة المطر
فيرى الصورة محفوظة فيها وان زالت عن المحاذات فيحس كخط مستقيم وخطه مستدير
من غير ان يكون كذلك هذا هو الخاصة الاساسية للحس المشترك وتقريرها ان الموجود في الخارج
للنقطة اذا تحركت بالجهة فرما كخط مستقيم او مستدير وروية النقطة كخط لا شك
انها لا [illegible] مع [illegible] ان يكون صورتها مرتسمة في ذلك الحس الى ان وقع [illegible]

الحس
في حد من حدود المسافة لم يزول عن ذلك الحد ووقع في حد آخر قبل ان يمحي عنه فانما هو في ذلك
فادركها كأنه في الحد الذي كان فيه وكأنه في الحد الذي صار اليه فانقلبت صورتها كأنه
في هذا الحد بصورتها كأنه في حد آخر جزءا ما ممتدا مستقيما او مستديرا واتصال تلك الارتسامات
ليس في الحس البصر لان كل ارتسام للنقطة فيه بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة
حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال للارتسام في البصر فيجب
ان يكون في قوة اخرى وهي الحس المشترك وفيه نظر اذ لا نم ان ارتسام النقطة فيه
بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عنها زال الارتسام لجواز ان يكون
النقطة زائلة عن المقابلة ولا يزول ارتسامها عن البصر كما ذكرتم في الحس المشترك بعينه
ولا بد لابطال هذا من دليل وان الحس المشترك قوة اذ لو لم يطبع فيها مثل المحسوسات كانت مشاهدة
الا ان ذلك لا يطول مسافة ما اي فما دام مبدأ ذلك الانطباع متحققا وهو كون النقطة
متحركة مشاهدة كانت تلك الصورة ما دام فيها فاذا انتفى ذلك المبدأ انتفى سوية فيها كما هو الحال في
الحس المشترك
سائر المشاهدات وتنتقل من المشاهدة الى التحصيل والخامسة الرابعة للقوة التي هي
ان هذه القوة العقلية ... وتعمل لتقرير الصور الباطنة فيها على وجه الشك هذه عند النوم
فان المدرك للشيء هو بالحقيقة هو ما يتصور ويحصل صورته فيها كما بينا انفا سواء
الى الباطن
ورد عليها من خارج من مثل الحواس الظاهرة او صدر اليها من داخل من طريق الحس
فتتصور فيها فيحصل مشاهدا ولا مدخل لاختلاف النسبة بالخارج والداخل وان منتهيهما
الحس الظاهر يتعطل ويبقى لدوام الصور عليها من الخارج والداخل ينبغي ان الحس
الجامعة
اذا استمدتها واشتغلها لدوامها وحدها لما عنها تعطلت عن الباطن ما يستمر من الى القوة
اذا ركنت الى امر غائب عن الآخر واذا عطلت الظاهر بان لم يرد عليها منه صورة ولم يستعمل
النفس القوة المتخيلة فيما لها فيه غرض صحيح كما يكون عند الامراض التي تضعف وتشغل
النفس عن الفكر تمكنت منها اي من ايراد الصور على هذه القوة الباطنة وهو القوة
المتخيلة

والمتخيلة بمعونة الخيال او والخيال نفسه لانه لا شك ان الصور الباطنة موجودة محفوظة
في الخيال فاذا وردت هذه الصور على الحس المشترك اما من نفس الخيال او من القوة المتخيلة
بتوسط الخيال لان محل تصرف القوة المتخيلة بالتحليل والتركيب لا يكون الا الصور المخزونة
في الخيال التي لا تهدأ اي لا تمسك عن فعلها الخاص حتى ارتفاع الموانع واذا حصل الصورة
صورة اعامن التخييل والفكر او شيء من الشكلات السماوية وغيرها ولم يمنع القوة
الباطنة مانع عن خاص فعلها معوق وحصل على الصورة وتستعملها او الصورة
بنفسها يتوهم انها فيستثبت اي الباطن فيها في القوة التي هي الحس المشترك مثلها
يحصل في الباطن وهو الصور التي كانت محروسة في القوة المصورة حتى تصير شاهد غير
كانها موجودة خارجا كما في النوم وبعض الامراض ولربما جذب الباطن جاذب
عطف على محله يمكن من الباطن جذبها جدا اي قويا وبالغ في شغله فاشتدت حركة
الباطن استبداد والجذب نحوه انجذابا قويا باستولي تلك الحركة التي هي كناية
عن الانجذاب بسلطانه اي لسلطان الاشتداد وقوته فحينئذ لا يحتاج عن وجهين اما
ان تعدل العقل حركته اي من نيل شدة الحركة وقوتها وشغلها عليها به اي يكسر صورته
واما ان يجز عنه اي عن التعديل فيعزب العقل ويغيب عن موازرته ومحله لضعفه
فان انقطع من العقل بجز ومن الخيال تسلط حتى يمر في الحال قوة مباشرتها
حالة ما يحصل الصور مرتسمة في هذه المرآة التي هي الحس المشترك فيتصور فيها الصور
المتخيلة فيصير مشاهدة محسوسة كما يعرض هذه الحالة لمن غلب في باطنه استشعار
امر وتمكن خوف فيسمع اصواتا وتتراءى اشباحا وهذه يكون من اليقظة وهذا التسلط
بما قوي على الباطن وقهرها بدا الظاهر ينبغي ان المتخيلة قد يكون في بعض الناس
شديدة جدا غالبة بحيث لا تستولي عليها الحواس الظاهرة ويكون لنفوسهم العز قوة
فيكون لذلك البعض في اليقظة ما يكون لغيره في النوم ملاح فيه اي في الباطن والحس المشترك

شيئاً من ادراكات الملكوت الاعلى كاحوال الامور الآتية فاخبر بالغيب وهؤلاء
الذين يكون للمتخيلة فيهم قوة لهم ان يصدر الخبر عن الامر عن الملكوت وبعضهم لا لانفراد قد
لا يسع لهم ذلك وقد يرون الشيخ بحاله وقد يحصل لهم مقالة للسبب الذي يحصل للنائم
مثال ما يراه وقد يتمثل لهم شبح ويتخيلون ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بالفاظ
مسموعة يحفظ ويتلى فهذه الحالات لا محالة عليهم في اليقظة كما يقع في النوم عند هدوء
الحواس ويكون الشاعر بعد ان كان نفوسهم متصلة بالملكوت مستعدة لان ينتقش فيها
ما ارتسم فيها فمن الاحلام ما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها بان ينتقش النفس
صورة ما رآه من الاستثبات وتمكنت في الحافظة محاكاة ما على وجهها وصورتها
فلم يحتج الى عبارة وسعال من الفرع الى الاصل ولم يتحقق الفرع بل الحاكم ان العلوم
الحاصلة للملكوت الاعلى كليات والفائض على النفس منها العلم الكلي كما تقرر عندهم
وما يحصل في النفس من ذلك العلوم عن القوة الباطنة جزئي وهو قد يكون منشأها
في حالة النوم وقد يكون في اليقظة كما اشير اليه والرؤيا الخ لا يحتاج الى التعبير
لان الكلي الفائض منها على النفس من الملكوت منحط مستحفظ في الخارج الحاصل
في الحس المشترك فالفائض على النفس كالشخص الانسان المليح الاحمر المتوطن في بلده
كذا المتكلم يوم كذا وهكذا منحصر مستحفظ في شخص وهو زيد مثلا وهو الفائض على الحس المشترك
لكن الفائض على النفس لا يكون مفصلا قال الشيخ في تعليقاته النفس اذا طالعت شيئا
من الملكوت فانها لا محالة يكون مجردة غير مستحصية بقوة خيالية او وهمية او غيرها وبعض
عليها العقل الفعال ذلك الشيء كليا غير مفصل ولا منتظم دفعة واحدة ثم تفيض عن النفس الى القوة
الخيالية مفصلا منتظما بعبارة مسموعة ويحتمل في هذا القسم من الرؤيا ان يكون الفائض
على القوة الباطنة وهي الصورة الجزئية ابتداء تفيض من العقل من الفعال عليها لا بتوسط
نفسها صورته الكلية على النفس ان قيل يجوز ان يكون الفائض على النفس من المبادي

من المبادي من امراة مناسبة مخصوصة بالجزئيات من العقد او المثلية وغيرها من السبب
فيحتاج الى عبارة كما في محاكات القوة المتخيلة لما فاض على النفس قلنا ان المراد انه
ان لاح عليها شيء من مدركات الملكوت وضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها
وما لاح عليها منها على وجهها وظاهر انها مع ذلك التقدير لا يحتاج الى عبارة وهنا شيء
وهو ان صور الملائكة قد يحصل في النفس مجردة لم يتمثل في القوة الخيالية مقترنة بالوحي
مادية كما يستصرح به بعد ذلك حيث قال فيكون الملك الوحي ساديا الى قوة المدركة
من وجهين ولا شك ان هذه الصور من مدركات الملكوت الاعلى وقد ضبطها حفظها
الحافظ مع انها يحتاج الى تعبير وربما اشتغلت القوة المتخيلة بحركاتها الشبيهية عن ترك
نقشه الى امور بحالها لان النفس لم يتنبه على ما ينبغي في القوة المتخيلة
تؤدي كل فرد من المرئي بخيال مفرد او مركب وكل مركب من المرئي بخيال مفرد او مركب
وكل مركب من المرئي بخيال مفرد او مركب فلا يزال يحاكي عما يدرك هناك محاكاة مخصوصة
ويسهل منها الى مثلها او ضدها او شيء آخر يناسبه لاسباب لا يشعر بها وكيف
ولان استثبات النفس محذوها لما يراها اضعف من استثبات المصورة والمذكورة
لما يورده المتخيل فلم يثبت في الذاكرة ما رآه النفس ويثبت منها ما حوكي به فيحتاج
الى التعبير الذي هو استخراج الفرع من الاصل وقد يرى لا ينتج تعبير رؤياه في الرؤيا
وذلك لانه لما انتقل القوة المتخيلة من الاصل الى الفرع لمناسبة كذلك يحكي لها ان ينتقل
من الفرع الى الاصل واكثر من يتفق له ذلك هو من كانت همته مشغولة بما رأى فاذا نام
بقي التشعب بحاله فاعادت القوة المتخيلة محاكية بعكس ما انتقلت والتعبير هو حدس من المعبر
يستخرج به الاصل عن الفرع والظاهر ان الحدس المذكور في تفسير التعبير ليس بحدس المعبر
بل هو منشأ في تفسير التعبير به لا يخلو عن مساهلة وقد فسر الشيخ الرئيس رضي الله عنه التعبير
بالحواس من صورة ما رآه الى امر آخر قال الشيخ في الشفاء ان منع جميع هذه الامور

الكاينة في العالم ما سلف وما حضر وما يريد ان يكون موجودة في علم البارى تعالى
والملائكة العقلية من جهة وموجودة في نفس الملائكة السماوية من جهة وستنطبع
تلك الجهتان في موضع آخر وان الانفس البشرية اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية
منها للاجسام المحسوسة وليس هناك احتجاب ولا بخل انما الحجاب للقوابل اما لانغمارها
في الاجسام او لتدنسها بالامور الجاذبة الى الجهة السافلة واذا وقع لها ادنى فراغ
من هذه الافعال حصل لها مطالعة ما فيكون اولى ما تشتبه ما يتصل بذلك الانسان
او بولده او ببلده او باقليمه فلذلك اكثر الاحلام التى تذكر يخص الانسان الذى حلم بها
وبمن يليه ومن كانت همته المعقولات لاحت له ومن كانت مصالح الناس راها
وعلى هذا القياس وليست الاحلام كلها صادقة او يجب ان تشتغل بها فان القوة
المتخيلة ليس كل محاكاتها انما يكون لما تنطبع فى النفس من الملكوت بل اكثر ما يكون منها وذلك
انما يكون اذا كانت هذه القوة قد سكنت عن محاكاة امور هى اقرب اليها والامور التى
هى اقرب اليها اما طبيعية ومنها ارادية فالطبيعية هى التى يكون بجازمة قوى الاخلاط
والروح التى يتصل بها القوة المصورة والمتخيلة فانها اول شى انما يحكيها وتشتغل بها وقد يحكى
ايضا ما يكون فى البدن واعراضه فيه حتى يكون عندما يتحرك القوة الدافعة للمنى
الى الدفع فان المتخيلة تحاكى له صورا من شان النفس ان تميل الى مجامعتها ومن كان به
جوع حكى له مأكولات ومن كان به حاجة الى دفع فضل حكى له ذلك ومن عرض لعضو منه
ان يسخن او يبرد لسبب حر او برد حكى له ان ذلك العضو موضوع فى نار او ماء
بارد واما الارادية فان يكون الحالة للنفس وقت العطش حتى يعرض النفس الى تامله
وتدبره واذا نام اخذت المتخيلة تحكى ذلك الشى وما هو من جنس ذلك الشى وهو ايضا من جملة
الفكر التى يتفكر فى اليقظة وهذه كلها اضغاث احلام وقد يكون ايضا من تاثير الاجرام السماوية
فانها قد يقع بحسب مناسباتها ومناسبة نفوسها صورا فى التخيل بحسب الاستعداد للنفس تشكلها

شتى من عالم وراما الذى يحتاج ان تعبره واول فهو ما لم ينسب الى شى من قوة المخيلة
فيعلم انه قد وقع من سبب خارج وانه له دلالة ما فلذلك لا يصح فى الاكثر رؤيا الشاعر
والكذاب والشرير والسكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج او فكر ولذلك
ايضا انما يصح من الرويا فى اكثر الامر ما كان وقت السحر لان الخواطر كلها يكون فى هذا الوقت
ساكنة وحركات الاشباح قد يكون هدات واذا كانت القوة المتخيلة فى حال النوم فى مثل
هذا الوقت غير مشغولة بالبدن ولا منقطعة عن الحافظة والمصورة بل متمكنة منها قبلا جرم
ان يحسن خدمتها للنفس فى ذلك لانها يحتاج الى انه قبلها يرد عليها من ذلك ان يرتسم
صورته فى هذه القوة ... صالحا اما من النفس او محاكيا لها وبحسب ان يعلم ان اصح
الناس احلاما اعدلهم امزجة فان اليابس المزاج وان كان يحفظ جيدا فانه لا يقبل
والرطب المزاج وان كان يقبل سريعا فانه يترك سريعا فكانه لم يقبل ولا يحفظ
والحار المزاج متشوش الحركات والبارد المزاج بليد واصحهم من اعتاد الصدق فان عادة
الكذب والافكار الفاسدة ان يجعل الخيال ردى الحركات غير مطلوع لسديد النطق
بل يكون حاله حالى مسال من فسد مزاجه **فصل** ليس من شان المحسوس
من حيث هو محسوس ان يعقل لانه لا يمكن ان يكون الشى معقولا الا اذا تجرد عن اللواحق
المادية والمحسوس من حيث هو محسوس يمتنع تجرده عنها كما لا يخفى ولا من شان المعقول من حيث
هو معقول ان يحس لانه يستحيل ان يكون الشى محسوسا الا اذا اقترن بالعوارض المادية والمعقول
من حيث هو معقول يمتنع اقترانه بها كما سبق ولكن نعم الاحساس الا انه جسمانية فيها
تنتزع صورة المحسوس نزعا ما من بعض اللواحق عنه لانه قد سلف ان الاحساس
بالحواس الظاهرة مطلقا انما يحصل اذا حصل صور المحسوسات فى الحس المشترك والاحساس الباطنى
انما يحصل عند حصول صورها فى القوى الباطنة ولا شك انها آلة جسمانية وقد تقدم البعض
ان القوى الجسمانية لا تدرك المعانى المجردة اصلا بل مدركاتها لا تزال مخلوطة بالغواشى

العرضية واللواحق المادية او نقول ان ما عدا المبصرات من المحسوسات يحصل نفس ذواتها
عند آلة الادراك فان الحرارة مثلا تحصل بوجودها العيني عنده ولا شك ان النفس يجب
ان يكون محلا للحرارة الموجودة في الخارج والا يلزم ان يكون حارا او باردا عند تصور الحرارة
والبرودة وهكذا الحال في الكيفيات المحسوسة واما المبصرات فهي وان كانت حاصلة
بصورها عنده الا ان هذه الصور منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس
وتميزها كما اذا ابصرنا زيدا فلا بد ان يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع كالعينين
فان صورة العين اليمنى يدرك في جهة ومادة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فيها
متباينتان في الوضع فلا تنقسم تلك الصورة الا في منقسم كذلك وهو لا يكون الا جسما او جسمانيا
وفيه نظر لانا لا نعلم بالضرورة ان بين النفس ومدركاتها نسبة مخصوصة بها ينكشف على النفس
الا ان تلك النسبة هي الحلول فلا يجوز ان تكون نسبة اخرى كنسبة المتمكن الى المكان وغيرها
ولو سلم انها هي الحلول نقول ان الامر الخارجي اذا دخل في امر خارجي وكان منقسما الى اجزاء
متباينة الوضع يلزم انقسام المحل الى اجزاء كذلك قطعا واما استلزام انقسام الصورة
الادراكية المنقسمة الى اجزاء متباينة الوضع اذا صح على انقسام فانه غير معلوم
بان حلولها ليس كحلول الصور في المواد ولا الاعراض في الموضوعات كما قيل ان الصورة
العقلية يغايرها الخارجية في انها مجردة ومقارنة ولسعة الحلول في مادة هي اصغر منها
بحدوث ما هو اقوى وابقى لانطباق حرابات ما ذكر في الاساس على الجمع بالباطل الذي هو الوهم
مع ان الظاهر ان المدعى شامل لجميع انواع الاحساس ولم يستلزم الادراك العقلي آلة
جسمانية فان المتصور فيها مخصوص والعام المشترك فيه لا يتقرر في منقسم تقريره
انا نذرك الامر العام المشترك فيه بالضرورة والعام المشترك فيه لا يتقرر في منقسم
هو آلة جسمانية لان المتصور فيها مخصوص جزئي ابدا فلا يحصل الادراك العقلي بالآلة الجسمانية
وفيه نظر لانه ان اريد ان الصورة الادراكية الحالة في الآلات الجسمانية متعينة بسبب تعيني

تعيني محلها فمسلم لكن جميع الصور الادراكية سواء كانت حالة في الجسمانية او في المجردات
كذلك وان اريد انها متعينة في ذواتها مع قطع النظر عن التعيين الناشئ عن محلها فلا نسلم
ذلك لجواز ان يكون مشتركة في حد ذاتها متعينة بسبب انطباعها في جسماني كما انكم
قلتم ان الصورة العقلية متعينة من جهة المحل مشتركة بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر
عن محلها بل الروح الانسانية التي تتعلق المعقولات بالقبول جوهر غير جسماني
ليس بمتحيز لا متصف بانه ولا داخل في دهم لانه يدرك المعاني المتعلقة بالمحسوسات
والظاهر ان هذا الجوهر ليس كذلك ولا يدرك ذاتها لحس لان مدركات الحواس
من عالم الشهادة وليس كذلك لانه من حيز عالم الامر والظاهر ان قوله لانه من حيز
الامر وبين لجميع ما ذكر من المدعيات الاربع **فصل** الحس يفرقه ما هو
من عالم الخلق العالم اسم لما يعلم به الصانع من الممكنات وهو منقسم الى قسمين احدهما وهو المسمى
بعالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهادة وهي الاجسام واجزاؤها والامور القائمة بها
ومدركات الحواس لا تخرج عنها وثانيهما وهو المسمى بعالم الملكوت وعالم الغيب وعالم الامر
وهو عالم المجردات الذي يدرك بالعقل كما اشار اليه الشيخ له والعقل يفرقه ما هو
من عالم الامر او مدركات العقل اما كليات حقائق الاشياء او الجزئيات المجردة
وليس للواجب حقيقة كلية حتى يدركها ولا يكن له ايضا ادراك ذاته تعالى بخصوصه كما تقرر
عندهم فلا يكون الواجب الحق من مدركات العقل لذاته فان قيل ان العقل قد يتصور
المحال فلا يصح قوله والعقل يفرقه ما هو من عالم الامر قلت المحال اما ان يكون مفردا فلا يمكن
للعقل ان يتصوره الا بنوع من المقايسة بالموجود كالخلاء وشريك الباري فان الخلاء
يتصور بانه للاجسام كالمحل وشريك الباري يتصور بان شيئا له صفات مثل صفات الباري
واما ان يكون مركبا مثل ان نطق انسانا فانا نتصور الانسانية اللذين هما غير محال
ثم نتصور بين ذينك الجزئين تاليف مخصوص على قياس التأليف الموجود في اجزاء الاشياء

الموجودة المركبة الذوات وذلك التأليف من جهة ما هو تأليف مقصود بسبب ان التأليف
من جملة ما هو تأليف من جملة ما وجد فمقصود بهذا التأليف الذي هو محال ليس من حيث
انه محال بل من حيث انه من جملة ما يكون فلا يتصور المحال الا من جهة ان تعتبر له نسبة مخصوصة
الى الوجود وتوقف العقل فيما هو من عالم الامر اعم من ان يكون مدركه منه او بالمقايسة اليه
لا يقال العقل يحكم على الواجب تعالى بانه عالم قادر الى غير ذلك من المفهومات والحكم
على الشيء بدون تصوره محال فيكون من مدركات العقل لانا نقول ان ما علم منه تعالى
اما عرضي او السلوب او اضافات وليس شيء منها واجبا بالذات والموجب للعلم
بحقيقته المخصوصة المتعالية عن ان يحيط بها الافهام وكم حولها الاوهام وما هو فوق
الخلق والامر وهو خصوصية ذات الحق بالذات فهو محجوب عن الحس والعقل كما بينا
وليس حجابه غير انكشافه الذي هو ظهوره اما بالذات او بالآيات والمظاهر
التي لا تعد ولا تحصى فان قيل قد ورد في بعض الروايات عن النبي صلى الله عليه وسلم
ان لله سبعين حجابا من نور وظلمة وفي بعضها سبعمائة وفي بعضها سبعين الفا
ان هذه الاعداد المذكورة للتكثير لا للحصر والتحديد اذ قد جرت العادة ان يذكر عدد
لا يراد به الحصر بل التكثير فكيف جعل الحجاب منحصرا في انكشافه قلنا ان مرجع تلك الحجب
هو انكشافه تعالى باعتبار التعينات كما اشار اليه صلى الله عليه وسلم حيث قال حجابه النور
فانه جعل الحجاب منحصرا في النور وهو الظهور وتقييده بالنسب والاضافات ولا نهاية لها
ولمراتبها حتى تقيد بمرتبة من تلك المراتب واستغرق فيها صارت تلك المرتبة حجابا له
مانعة عن الوصول اليه تعالى باعتبار ظهوره في مرتبة اخرى فالتقييد بالاضافة الى المحجوب
حجاب وبالنسبة الى ذاته تعالى ظهور وانكشاف والظهور والتجلي لذاته تعالى من ذاته
كالشمس فان كثرة نورها وغلبة ضوئها يمنع الابصار عن ان يحيط ادراكها بجرمها
فاذا احتجبت حجابا قوي الابصار على الاحاطة بجرمها وظهرت عليها ظهورا كاملا كما اشار

اليه بقوله لو انتقبت سترا اي نقابا قليلا ضعيفا لاستقلت استقلالا كبيرا
وظهرت ظهورا قويا **فصل** الذات الاحدية لا سبيل الى ادراكها بخصوصها
بل يدرك بصفاتها على وجه العموم وغاية السبيل لها الاستبصار والادراك بان لا سبيل
اليها لانه يجوز ان يكون معنى ذاته تعالى بحسب نفس الامر ان لا يحصل بخصوصها في قوة مدركة
ولا ينكشف لها فمنتهى غاية ادراكها ان تدرك انها لا يمكن ان يدرك كما قيل العجز
عن درك الادراك ادراك تعالى عما يصفه الجاهلون ويقول الظالمون علوا كبيرا من التشبيه
والتشريه والاتحاد والحلول اعاذنا الله تعالى واياكم ان يجعلنا من جملتهم وان يحشرنا
في زمرتهم **فصل** للملائكة التي هي المبادي المفارقة ذوات حقيقية غير متغيرة
الى شيء اصلا ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فاما ذواتها الحقيقية فامرية
مطلقة بخلاف ذواتها المضافة الى الناس فانها من حيث انها مضافة اليها متمثلة بوجوب
من وجود ذات الموجودات المشاهدة ولا شك انها مادية واتي بلاقيها في اليقظة
ملاقاة روحانية مخصوصة من القوة البشرية التي هي النفوس الناطقة المجردة
الروح الانسانية القدسية المنزهة عن الحجب والكدورات الشديدة الاستعداد
نحو العلوم والادراكات فان استعداد اشخاص الناس لقبول الفيض من المبادي المفارقة
والاتصال بتلك المبادي متفاوت شدة وضعفا فمنهم من يشتد فيه ذلك الاستعداد
غايته حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال وان تقبل منه العلوم الى مرتبة فكر وتعليم
بل يكون كانه قد حصل جميع العلوم وصارت مخزونة عنده بحيث متى شاء حصلت عنده
فيكون كانه قد علم كل شيء من تلقاء نفسه وهذه القوة وهي اعلى مراتب القوى الانسانية
تسمى قوة قدسية فاذا اشتغل صاحبها بالشيء وكمل عن الافادة والاستفادة انجذب الحس الباطني
والظاهر الى فوق وترك العقل الحقيقي به التواري بالحق فيفيض على المتخيلة ما يفيض
على النفس الناطقة القدسية وحاكيه المتخيلة بامثلة محسوسة فيتمثل لها من الملك صورة

بحسب تحملها للروح الانسانية او بحسب ما يحتمل ذلك الملك هذه الصورة فان قيل
كيف يتمثل الملك الذي هو الجوهر المجرد بالصور الخيالية المحسوسة مع تنزهه عن ملابسات
الحواس وتقدسه عن مدركاتها قلت ليس معناه ان يصير محسوسا متخيلا حتى يلزم
استحالته بل معناه ان يصير تلك الصورة الخيالية آلة مبادي المعنى الذي في نفسه
الى الموحى اليه كما ان البدن الجسماني في اليقظة آلة النفس المجردة يظهر منها آثارها ولهذا
ظهر معنى قوله صلى الله عليه وسلم من رآني في المنام فقد رآني اي رأى صورة ومثالا يتأدى بها
المعنى الذي في نفسه الناطقة اليه لا انه رأى جسمي وبدني واذا تصور المجرد بصورة خيالية
فيرى ملكا على غير صورته اي على حالة وهيئة لا يكون الملك عليها في ذاته ويسمع كلامه
بعدها هو وحي ملقى في نفسه بلا واسطة والوحي اما ان يكون مع اتحاد الموحى اليه او يكون
لا مع الاتحاد فالذي لا مع الاتحاد اما ان يكون مع ظهور الموحى به او لا مع الظهور
فهذه طرق ثلاثة موصلة الى المعارف الغيبية لا من طريق الكسب الاول وهو الالهام
وهو ان يحدث في قلب الانسان معرفة عقلية خفية من غير ان يظهر الموحى به عنده وهذا اضعف
اقسام الوحي فان كان مع المعجزة كان الموحى نبيا وان كان مع الكرامة كان وليا وان لم يكن
معهما كان عارفا الثانية وحي المكاشفة وهو المعرفة الايجابية التي يكون مع ظهور الموحى به
ثم المكاشفة قسمان ايجاد السمع وايجاد النطق فمن ايجاد السمع ان يسمع الموحى اليه صحف
ملكوتية مقروءة من عالم الغيب اما في التلاب بين النوم واليقظة او في يقظة صريحة
يقرؤها ويستفيد منها المعارف وهذا النوع من الوحي قليل الغلط كثير الفائدة عظيم المرتبة
ومنها ما يتمثل له صورة عجيبة على احوال غريبة واوضاع مخصوصة يحكيها ما يتأدى اليه من المعارف
والغلط في هذا القسم كثير يحتاج الى التعبير ويكون التصريح فيه قليلا واما ايجاد النطق فقسمان
هتاف وعيان اما الهتاف فهو ان يسمع الموحى اليه كلاما منظوما موثوقا ولا يشاهد له صدا
متكلما وكان الوحي لنبينا صلى الله عليه وسلم في مبادي الوحي على هذا الوجه واما العيان

واما العيان فهو ان يرى المتكلم ويسمع كلامه اما في صورة الانسان كما رأى نبينا صلى الله عليه وسلم
جبرئيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي وفي غيرها من الصور الانسانية اما في صورة غير انسان
كما كان يراه في صورة الطير وفي غيرها من الصور والايحاء النطقي يكون الاكثر منه محكما صريحا
والمتشابه منه قليل يحتاج الى التأويل الثالثة وحي الاتحاد وهو ان يتصل الموحى اليه اتصالا
عقليا روحانيا بمقوم به الوحي اليه فيتنور بنوره ويروح بروحه ويصير هو سلطانا عليه نازلا به
بجنوده فيأخذ بيده ويسمع بسمعه ويبصر ببصره وينطق لسانه به فالكلام وان كان يجري
على لسانه ويظهر من صوته الا ان الكلام كلامه وكذا البطش والقهر والرحمة ومنه قوله صلى الله
عليه وسلم لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع
وبصره الذي به يبصر ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها ومنه قول علي رضي الله عنه
ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة ربانية وتفسير الوحي بانه لوح اي اشراق
من مراد الملك اي من العلوم الحاصلة له بالفعل التي يعقل مقصده بحصولها للروح الانساني بلا واسطة او
يتناول اقسامه الثلاثة وذلك الاشراق هو الكلام الحقيقي فان الكلام وان اطلق في العرف
العام وما ينظر الى الظاهر على الصوت المخصوص لكن لما تأملنا في حقيقته وجردناه عن الخصوصيات
وجدناه شيئا به يحصل الصورة الحاصلة في باطن من يتصدى للاعلام والافاضة بباطن من يتصدى
للاستعلام والاستفاضة كما اشار اليه بقوله فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمنه باطن
المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله في ان يحصل لكل واحد منهما ما يحصل للآخر من النقوش العلمية
فاذا عجز المخاطب المفيد عن مس باطن المخاطب المستفيد بباطنه مس الخاتم الشمع فيجعله مثل نقشه
اتخذ من الباطنين سفيرا من الظاهرين اي رسولا من الامور الظاهرة المحسوسة يحمل ذلك النقش
ويؤديه الى باطن المستفيد فتكلم بالصوت او كتب او اشار واذا كان المخاطب المفيد
روحا لا حجاب بينه وبين الروح المستفيد ولا بخل هناك اطلع عليه اي ظهر على الروح
المستفيد اطلاع الشمس مثل ظهور الشمس على الماء الصافي فكما ان الشمس اذا ظهرت

عليه فصل صورتها بكيفيتها في فيه لذلك الروح اذ اطلع على الروح فانتقش منه وحصل حقيقته
عنده لكن المنتقش في الروح من شأنه ان يسيح الى الحس الباطن اذا كان قويا
كما سبق بيانه لا على انه شغلها نفسها من العقل الى التخييل بل على ان حصوله للنفس مجردا
بعد القوة المتخيلة لان يصعق عليها متكيفا بالاحوال الادبية كما ان حصوله للقوة المتخيلة متمثلا
جزئيا بعد النفس الناطقة لا يصعق عليها كليا فينطبع ذلك المنتقش في القوة المذكورة
الى الحس المشترك فيشاهد مثل ما شاهد الوارد عليها من خارج فيكون الوحي
متصلا بالملك بباطنه متلقيا بالوحي اليه ان الموحى اليه بباطنه يتصل بالملك الموحي اتصالا
عقليا ويتلقى الموحى اليه وحيه الذي هو الامر الكلي بباطنه ثم يتمثل الملك صورة
محسوسة حاصلة في القوة المتخيلة ولكلامه اصوات مسموعة متخيلة فيكون للملك وللوحي
تأدي كل منهما الى قواه المدركة من وجهين كما قررناه الى صنع العقل يكون اولا وثانيا
بسيطا والى صنع الحس يكون امورا متعددة فيها تفصيل ويحتمل ان يقال انه يجوز ان يكون الكتابة
بين النفوس الناطقة والعقول الفعالة على وجه ما يصعق ويبدو على القوة المتخيلة صورة الملك
وكلامه من غير ان يصعق على النفس الناطقة ولا فيحصل هذا تأدي الملك والوحي
الى قوته المدركة من وجه واحد وللقوى الحسية شبه الدهش وللموحى اليه شبه الغشي
ثم يرى الموحى اليه وشاهده كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان اذا نزل عليه الوحي
كرب لذلك وتربد وجهه فاذا اتى عليه رفع رأسه ينبغي ان هيبة الخطاب وارد وحي
ذي الجلال اخذت بمجامع قلبه وثقل القول الذي اوحي اليه ادهشه عن الحكم به قال الله تعالى
انا سنلقي عليك قولا ثقيلا فاذا كشف عنه هذه الحالة وجد القول المبارك ملقى
في الروع واقعا موقع المسموع والوحي اما ان يكون بحيث يرد الموحى اليه من الطباع البشرية
الى الصفات الملكية كما اشار اليه صلى الله عليه وسلم حيث قال احيانا ياتيني الوحي مثل صلصلة
الجرس وهو اشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال ويكون بحيث يرد الملك

الملك الى اوضاع البشر فقط كله كما اشار اليه صلى الله عليه وسلم حيث قال يتمثل احيانا لي الملك
رجلا فيكلمني فاعلم من هذا ان في بعض اوقات الوحي يعرض الدهشة للموحى اليه لا في جميعها

فصل لما سبق ذكر القلم واللوح صريحا والكتابة ضمنا والمراد منها ليس معناها
المتبادر الى الافهام فلذلك بعد ما بين ما هو المراد منها فقال لا نظن ان القلم آلة قادحة في
او اللوح بسيط والكتابة نقش مرقوم لان القلم هو الصادر الاول على ما اشار اليه النبي
صلى الله عليه وسلم والصادر هو عند الحكماء لا يمكن ان يكون جسما روحيا كما سبق فلا يكون
القلم آلة جمادية ولا شك ان اللوح المناسب جريان ذلك القلم عليه لا يمكن ان يكون
معناه المتبادر منه بل لا يمكن ان يكون الكتابة الصادرة من ذلك القلم نقشا مرقوما
بل القلم ملك روحاني هو العقل واللوح ملك روحاني هو النفس والكتابة تصوير الحقائق
مفصلة في ذات النفس وهذه هي الكتابة المعقولة كما ان الكتابة الحسية ايضا هي تصوير
النقوش في اللوح مثلا فالقلم يتلقى ما في الامر اي ما فيه علمه تعالى ويحتمل ان يقال ان معناه ان القلم
يتلقى ما في الامر اي ما نفث اليه من المبدأ واوصاله الحقه به اما بطريق الاشراق من المبدأ
الاول واما بطريقه استلزام العلم بالاسباب العلم بمسبباتها ويستودعه اي يطلبه اللوح
بالمكالمة الدالة ان يودع ويخزن عنده ما يتلقاه القلم بالكتابة الروحانية اي بتصوير القلم
اياه ويحتمل ان يكون يستودعه بمعنى يودعه يعني ان القلم يودع ما في الامر في اللوح بالكتابة
الروحانية واياما كان ففيه اشارة الى ان في اللوح تفصيلا اذ الكتابة لا يتصور الا بعد
الترتيب والتفصيل فينبعث القضاء الذي هو عبارة عن العلم لوجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع من القلم لان القلم الذي هو العقل الاول
اول عالم العقول ويتوسط وساطته يتقرر الحقايق وكمالاتها على وجه الاجمال صار عالم العقول
متحققا منتقشا بها على هذا الوجه فانتقاش العقول بتلك الصورة هي القضاء بسبب القلم
فمحله عالم العقول المسمى بالجبروت والقضاء عند الاشاعرة عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة

بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وتنبعث التقادير من اللوح في بعض النسخ والقدر وذلك
لان القدر لما كان عبارة عن الخروج من الوجود العلمي الى الوجود العيني باسبابها وشرائطها
على الوجه الذي تقرر في القضاء وذلك الخروج يكون بالتنزل في المراتب العلمية اولا ثم بالتحقق
بالعيني ثانيا كما سيشير اليه ولان ابتداء التنزل من اللوح اذ قبل وجودها في اللوح ليس بنوع
سرا بل وجودها في العقول والقلب في مرتبة واحدة هي الاجمال الصرف واذا حصلت
في اللوح صارت مفصلة فلا جرم يكون التقادير منبعثا من اللوح والقدر عند الاشاعرة عبارة
عن اتحاده تعلق الاشياء اوقاتها المعينة واحوالها المخصوصة اما القضاء فيشتمل على مضمون
امره الواحد وهو العالم الروحاني البسيط لان الامور التي كانت حاصلة في علمه تعالى بعينها
حاصلة في العقول على الوجه الذي حصل فيه والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل اذ التقدير لا يتحقق
الا بالتنزل في المراتب بقدر اي بمقدار تقتضيه قابليات الاشياء معلوم لعلمه انه هو الاصلح
في نظام الكل وفيها اي في تلك المرتبة التي هي القدر شرح القدر وتنزل من الاجمال
الى الملائكة التي في السموات وهي نفوسها للتعبير مفصلة ثم يصعد وينزل الى الملائكة التي في الارض
وهي النفوس الكاملة الانسانية وفي آخر تنزلاته العلمية ثم يحصل المقدر في الوجود في العالم الكبير
نوع مشابهة بالعالم الصغير الذي هو شخص من الانسان فكما ان لفعله مراتب حصوله لروحه
في غاية الاجمال لانه غير شعور به وحصوله مفصلا بعد الاجمال على وجه الكلية وحصوله جزئيا
في قوته الخيالية ووجوده في الخارج عند ارادته اظهاره اياه كذلك لما يحدث في العالم الكبير
من الحوادث مراتب مرتبة القضاء الذي هو علم اجمالي مرتبة القدر الذي هو مرتبة التفصيل
كلية في نفوس ملكية مجردة وجزئية في نفوسها المنطبعة والنفوس الارضية ومرتبة
وجوده في العين

فصل السبب اذا لم يكن مسببا ثم صار سببا لمسبب
صار سببا لانه لم يكن كذلك لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر اذ السببية لم تكن
واجبة لذاته والا كان سببا دائما ولم يكن ممتنعة بالذات والا لم تعرض اصلا فهي

فتعين ان يكون ممكنة فوجب ان يكون سببيته بسبب آخر وهكذا حتى ينتهي الى مبدا
يترتب عنه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها فان قيل يجوز ان يكون اعدام سببية
لوجود مانع فاذا ارتفع المانع وعدم صار سببا ويجوز ان يكون الاعدام متسلسلة
الى غير النهاية فلا ينتهي الى مبدا يترتب عنه اسباب الاشياء قلنا انه لا يجوز ان يكون هذا العدم
عدما سابقا اذ لا يلزم ان لا يكون سببيته حادثة فيتعين ان يكون عدما لاحقا فيكون العدم
الطاري علة له فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم فيتحقق في علية الوجود فيه فيجب ان ينتهي
الى مسبب الاسباب لا يقال كيف يجوز ان ينتهي الى هذا المبدا مع انه يجب ان يكون سبب
كل حادث حادثا اذ لا يجوز صدور الحادث عن القديم والا يلزم تخلف العلة التامة
عن معلولها وترجيح احد المتساويين على الآخر فيذهب اسباب الحوادث الى غير النهاية
قلنا ان لاسباب كل حادث سلسلتين احداهما طولية وهي التي تذهب الى غير النهاية
والاخرى عرضية تحت فيها لا تنتهي الى الواجب بالذات والا لزم التسلسل المحال
فما يحدث في عالم الكون والفساد مطلقا حادثا او غيرها حادثا الا عن سبب ومرتقي
الى مسبب الاسباب فان قيل اذا كان السبب قديما يكون مسببه ايضا قديمة والا لزم
تخلف العلة التامة عن معلولها والواجب الذي هو مسبب الاسباب قديم وكذلك
بعض ما يصدر عنه فكيف يصح الحادث عنه في الذي قلنا يجوز ان يقتضي بعض من القديم
امرا يقتضي التجدد والتعاقب اي يجوز ان يقتضي ذلك بعض وجود ماهية لا يمكن بقاء فرد
منها بل لا يحصل ذلك الماهية الوجود في اكثر من آن واحد مع ان وجودها هي المقتضى
للعلة التامة القديمة فلزم تعاقب افراد ذلك الماهية والا لزم التخلف كما لا يتحقق
الحوادث وصارت اسبابا للحوادث غير متناهية هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام
حتى يتخلص عن مضايق الاوهام ولا يجوز ان يكون الانسان مبتدءا بفعل من الافعال
من غير استناد الى الاسباب الخارجية فان اعتقاده النفع مثلا في الامر النافع الذي

هو باعث على تحصيله لا يجوز ان يكون باختياره السابق عليه اذ الاختيار السابق ايضا (اي)
فرع الاعتقاد آخر وننقل الكلام اليه ويتسلسل فيجب ان يكون الاعتقاد من الاسباب
التي ليست باختياره وتستند تلك الاسباب الى الترتيب الذي في حركات (الافلاك)
ووضعها وهو سبب معد لحصول ذلك الاعتقاد مثلا اعدادا قريبا او بعيدا والترتيب
يستند الى التقدير ان الترتيب الخارجي على التنزل في مراتب العلم كما اشير اليه والتقدير
الذي هو ذلك التنزيل بل الخصوص في المراتب يستند الى القضاء الذي هو اجمال العلم
في عالم العقول لان التنزل لا يكون الا منه والقضاء ينبعث عن الامر الذي هو العلم البسيط
الواحدي لان العلم الذي هو محل القضاء متاخر عنه فتاخر القضاء عنه بالطريق الاولى
وكل شيء نعد قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلق كل شيء بمقدار يقتضيه بالاستحقاق
الذاتي للاعيان والصور الحاصلة في علمه تعالى سواء تعلق الخلق بوجوداتها او بكمالاتها
اللاحقة بها كما قال الشيخ في تعليقاته المعدوم على الاطلاق لا قوة فيه يقتضي الوجود
من موجده فلا يوجد البتة وليس كذلك الممكن فان فيه قوة فلذلك يوجد ولولا ذلك لما كان
يوجد انتهى وهذا الاستحقاق هو المناط للقضاء والقدر فافهم فانه سر دقيق يعبر عنه
بسر القدر **فصل** لا ينافي اسناد الافعال الاختيارية الى القضاء والقدر
كما هو راي اهل الحق وكان المعتزلة هم يزعمون ان لا مدخل للقضاء والقدر في الافعال
الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يستندون وجودها
الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم اشار الى دفع توهمهم صريحا فقال فان قيل
قلنا انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء اي يفعل الانسان ما تعلق ارادته ومن غير استناد
الى امر خارج عن ذاته استكشف عن اختياره وهو تعلق ارادته به فهل هو حادث فيه
بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار
مبدا اول وجوده وليس كذلك اذ يعلم بالضرورة انه لم يكن في بعض من هذا الزمان

الزمان ويلزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه اي لا يقدر على الفكاك عنه
وهو باطل اذ كل من اراد شيئا واختاره يمكن منه ان لا يريده ولزم القول بان الاختيار
مقتضى فيه من غيره لان المفروض انه غير حادث فيه فلو كان صادرا عنه باختياره لزم حدوثه
فيه فاذا لم يكن صادرا عنه فيكون من غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره ومع ذلك
يجب انتهاؤه الى الاختيار الازلي فيه ان هذا لا يدل على انه غير صادر عنه بل على انه صادر عنه
بالاختيار ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام لجواز ان يكون صادرا عنه بالايجاب فعلى هذا
لا يكون فعله اختياريا صرفا بل مضطرا اليه شائبة الايجاب ثم يجوز ان يرجع من غيره الى الاختيار
فيصح الملازمة لكن في بطلان اللازم تامل وان كان حادثا والكل حادث محدث فيكون
اختياره عن سبب حادث اقتضاه لان المفروض ان معلوله حادث ومحدث اصلا له
وذلك الحادث الذي به يصير الانسان فاعلا اما اختياره الغير صادر عنه او غيره فان كان الاول
ينقل الكلام اليه ويتسلسل واليه اشار بقوله فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا
يتسلسل الى غير النهاية وهو خلاف الواقع اذ يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار وهو (لا يكون)
ان يكون من ذاته فقط والا لزم ان يكون معه دائما والمفروض خلافه فيكون مع ذلك (الاختيار)
من غيره لان ذلك الاختيار حامل له لوصوله الى فعله وينتهي الى الاسباب الخارجية عنه التي
ليست باختياره وتلك الاسباب لا تذهب الى غير النهاية بل تنتهي الى الاختيار الازلي وهو (الذي يلزم)
الذي اوجب ترتيب الكل في الخارج على ما هو عليه لان الاشياء صادرة عن ذاته لذاته لا يجب
ان يكون ذاته القديمة سببا تاما لواحد من الاشياء والا لم يتحقق شيء اصلا واذا كانت سببا تاما
يلزم من تحققها تحققه والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها واذا كانت ذاته القديمة موجودة
مع ذلك الواحد نقول نهاية ان يكون علة تامة لواحد آخر مثلا منها كما ذكرنا وهكذا حتى ينتظم
سلسلة الموجودات باسرها وبعد انه تعالى عالم بالاشياء سابقا على صدورها عنه فكل ما اقتضاه
ذاته مع علمه بانه صادر منها فهو مراد له لان الصادر عن الشيء بالذات اما طبيعي او ارادي

وكل فعل يصدر عن العالم فانه لا يكون طبيعيا فتعين ان يكون اراديا فاذن يكون ايجاد الاشياء
كلها واقعة بالارادة السرمدية والاختيار الازلي اما ابتداء او بواسطة واما ان ذلك
الاختيار بعين علمه تعالى بالاشياء فلانه معلوما له من حيث هي كذلك متوقف ذاته ومطلوب له
بالذات وكل ما هو كذلك فهو مراد له فالمعلوم من حيث انه معلوم مراد له فيكون عين علمه فيكون
مقدما بالذات على وجودات الممكنات وعلى الترتيب الذي هي عليه فالاختيار الازلي الذي هو
علمه تعالى موجب ترتيب الكل على ما هو عليه اذ الترتيب الذي عليه الكل ترتيب خارجي وهو
وتابع للترتيب العلمي فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام من الراس بان يقول
هذا الاختيار الحادث ان كان من حادث آخر وهو ايضا من ثالث وهلم جرا فتسلسل
الى غير النهاية فيجب الانتهاء الى اختيار ازلي فيسلم من هذا وظهر مما تقدم ان كل كائن من حادث
من خير وشر يستند الى اسباب منتهية الى الارادة الازلية **فصل**
مذهب بعض المتكلمين وهم الاشاعرة ان الله تعالى يجوز ان يرى منزها عن المقابلة والجهة
والمكان وخالفهم في ذلك سائر الفرق ولا نزاع للشاعرين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا
في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي
انما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من الادراك ثم اذا ابصرناها
وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين يحصل لنا نوع آخر من الادراك
فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة
الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها
عن الجهة والمكان ام لا فالاشاعرة يثبتونها والمعتزلة وسائر الفرق ينكرونها فالشيخ رحمه الله
اراد ان يبين ما مذهب ذلك البعض فقال كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزيد
او لشيء عام كالانسان والعام لا يقع عليه رؤية ولا بعيان اي لا يدرك ولا يحاط بمحاسنه
كما لا يخفى والشيء الخاص فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير الاستدلال واسم المشاهدة

استدلال
واسم المشاهدة تطلق على ادراك ما ثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينه من غير واسطة
ان اراد ان المشاهدة يطلق في العرف على هذا المعنى فهو غير معلوم اذ لا يطلق في العرف اسم المشاهدة
الا على ادراك ما علم وجوده من غير استدلال ولو سلم انه يطلق على ادراك العام الذي يحصل
بلا توسط النظر فلم يخرج عن المشاهدة وما ذكره في خبر الاثبات لا يثبته وان اراد انما يصطلح على اطلاق
المشاهدة على هذا المعنى فلا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال المشار اليه بقوله فان الاستدلال
على الغائب لان الاستدلال يحصل ما هو ليس الحاصل وحاضر عند المدرك فانه
لو كان حاضرا لا يحتاج الى الاستدلال لكن المستدل عليه ليس بغائب مطلق بل قبل الاستدلال
واما بعده فلا فح لا فرق بين ما علم وجوده بالاستدلال وبين ما لم يكن كذلك فيه ويتوقف
حصوله على حدس او تجربة فالحكم بكون احدهما غائبا والآخر ليس بغائب لا يخلو عن التحكم
الا ان يقال ان ما يتوقف وجوده على النظر في حكم الحاضر الذي هو الحاصل المحوج الى النظر
او يقال ان ما علم بالاستدلال لم ينكشف كما ينبغي فانه لم يحضر والغائب ينال بالاستدلال
فيه بحث لانه ان اراد ان كل غائب ينال بالاستدلال فهو ممنوع وسنده ما تقدم
وان اراد ان بعضه كذلك فهو مسلم لكن لا يجديه نفعا وما لا يستدل عليه ومع ذلك يحكم
بانيته بلا شك فليس بغائب يرد عليه ما تقدم ايضا فكل موجود ليس بغائب نحو
مشاهد اذ نسبة الوجود الى الموجود لا تخرج عنهما واذا انتفى الغيبوبة تعين الحضور
فادراك المشاهد هو الشاهد والمشاهد اما بمباشرة وملاقاة كما في الادراك
اللمسي والذوقي اذ لا بد في كل منهما من ان يصل الحامل للكيفية المدركة الى القوة المذكورة
مثلا يجب في الادراك اللمسي من ان يصل الحامل للحرارة الى البشرة اللامسة حتى يدركها
واما من غير مباشرة وملاقاة كادراك القوة الباصرة هذا هو الرؤية فيه تامل لان الرؤية
كما حصلت ههنا يجوز ان يكون من غير مباشرة وملاقاة واما ان كل ادراك
متعلق بموجود خاص بعينه من غير استدلال اذ كان من غير مباشرة وملاقاة ان كل

ادراك متعلق بوجود ذلك بعينه من غير استدلال اذ لكان من غير مباشرة وملاقاة
يكون رؤيته فغير معلوم والحق الاول لا يخفى عليه ذاته وليس كذلك بالاستدلال كما سبق
مجاز على ذاته مشاهدة كاله من ذاته فاذا تجلى لغيره مغنيا عن الاستدلال وظاهر ان ذلك
التجلي كان بلا مباشرة ولا مماسة كان مرئيا لذلك الغير ان اراد به انه ينكشف
على ذلك الغير انكشافا تاما علميا فمسلم لكن لا نزاع فيه وان اراد انه يدرك
بالادراك المخصوص الذي يحصل عند الابصار المسمى بالرؤية فممنوع وما ذكر لا يثبته
لا يفيده ولا يجوز المباشرة التي هي اتصال الشخص ببشرته الى بشرة الاخر فانه
او لو جازت المباشرة تلزم منها ان يكون ملموسا او مذوقا او غير ذلك من كونه مسموعا
او مشموم الشم ولما بين جواز رؤيته تعالى بمقدمات عقلية اراد ان يبين جوازها بما هو مسلم عند الخصم
فقال وانه لا كان في قدرة الصانع ان يجعل قوة هذا الادراك في عضو البصر
الصانع قادر على ان يجعل العضو البصري الذي يكون [illegible] بحيث يحصل له الادراك
بلا مباشرة وملاقاة من قدرته ايضا ان يخلق هذه الحالة المخصوصة المسماة بالرؤية المتعلقة
بذاته تعالى في العبد من غير تشبيه ولا تكييف فليس هذا ابعد من ذلك كما اشار اليه بقوله
ثم سعداء يكون تعالى مرئيا يوم القيامة من غير تشبيه ولا تكييف ولا مسامته ولا محاذاة
كما كانوا يعرفونه يعني ان الكلام الذي يأتي عقيب هذا شرح لقوله فلا يليق [illegible] صريح
فهو ظاهر وهو قوله كل شيء يخفى مجاز [illegible] اما لسقوط حالة ومرتبة في الوجود كان يكون
وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف واما ان يكون لشدة قوته وعلو مرتبته وعجز قوة
المدرك عنه ولكون حظه من وجوده قويا وافرا مثل نور الشمس حال قرص الشمس فان الابصار
او [illegible] اي نظرت اليها رأيت خيرا تحيرت عن ادراكها وخفي شكله عليها كثيرا
ويحتمل ان يكون سبب الخفاء ان مهيته لا تصلح لان تكون متعلقا للادراك او يصلح له ولكن
يعجز القوى المدركة عن الاتيان بادراك [illegible] ان يتعلق بها واما ان يكون خفاره

خفاره ستر يمنع الادراك عن الوصول اليه والستر اما مباين كالحائط يحول بين البصر
وبين ما وراءه واما غير مباين وهو اما مخالطة لحقيقة الشيء واما ملاصق غير مخالطة
المخالطة مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية التي تحتجبه اي غشيت تلك الامور
ذلك الحقيقة فتذكير الضمير باعتبار تأويل الحقيقة الانسانية بالانسان فهي اي تلك الحقيقة
محصنة فيها اي في تلك العوارض لان الموضوع ليس ساترا لذاته بل لاجل انه يستتبع اللواحق
العرضية كما يظهر من كلامه بعيد هذا فيكون المخالطة الساترة للحقيقة هي العوارض ويمكن
ان يكون المحل ساترا لذاته كالحال فيكون الحقيقة محصنة في المحل والعوارض لا في العوارض فقط
والساتر المخالطة لا يخلو عن المحل والحال لانه اذا لم يكن احدهما حالا كان مباينا له اذ المخالطة التي هي
المصاحبة المخصوصة تقتضي خروج كل منهما عن الاخر فلا يكون جزءا فيتعين ان يكون مباينا وكذلك
الحال في سائر الامور المحسوسة في كونها محجوبة بمحالها وامور حالة فيها فالعقل يحتاج الى تنزعها
ان ازالة تلك الحجب عنها حتى تخلص عن هذه الموانع فاذا حصل له الخلاص عنها وصل
اليها فاما كنههما والملاصق مثل الثوب للابس وهو في حكم المباين فصل اللامع
والمباين يخفيان ويجعلان الشيء مخفيا لتوقيفهما الادراك وجعلهما اياه موقوفا
عليهما لانهما اقرب الى المدرك فوقع ادراكه او لا عليهما فلم يصل الى ما بعدها المحجوب بهما
فصل الموضوع يخص الحقيقة الخلقية بما يتبع انفعالاته اي بواسطة عروض ما يتبع انفعالات
الموضوع من العوارض الغريبة لان استعدادات المحل واحواله مدخلا في فيضان احوال
مخصوصة عليها على ما روي نحو لقوله كالنطفة التي تكتسب صورة الانسانية فاذا كانت كثيرة
معتدلة لا تحس كيفياتها اي الافراط والتفريط كان الشخص عظيم الجثة حسن الصورة
او ما المكن [illegible] عظمه وبالاعتدال تناسب الاعضاء وكيفياتها [illegible] حسن الصورة
وان كانت مادة قليلة كان الشخص المتكون منها بالضد اي يكون صغير الجسم قبيح الصورة
لانتفاء سبب العظم والحسن وكذلك يتبع طباعها المختلفة اي يتبع اختلاف حقيقة النطفة

واتصال عرضيه محاذية كما ثبت هو من الاختلافات التي في انواع الحيوانات **فصل**
القرب نوعان صوري وهو قرب مكاني ومعنوي فان غاية القرب المكاني هو اتصال
احد الجسمين بالآخر اتصالا حسيا كذلك غاية القرب المعنوي هو اتصال احد الشيئين بالآخر
اتصالا عقليا ولذا عبر عن القرب المعنوي بالاتصال والحق غير مكاني لانه لو كان مكانيا
لكان ذا وضع فلا يخلو اما ان يقوم بذاته او بغيره لا جائز ان يقوم بغيره اذ هو مناف
للوجوب الذاتي فتعين ان يقوم بذاته وح لا يجوز ان لا ينقسم اصلا لان المتميز بالذات
فوقه غير تحته وكذلك يمينه غير يساره فيجب ان ينقسم والانقسام يستلزم التركيب المنافي
للوجوب الذاتي فلا يتصور فيه قرب وبعد مكاني والمعنوي اما اتصال من قبل الوجود واما
من قبل الماهية اي القرب المعنوي الذي هو المناسبة المخصوصة اما من جانب الوجود او من جانب
الماهية لا جائز ان يكون من جانب الماهية لان الاول الحق لا يناسب شيئا بوجه من الوجوه
في الماهية فليس بينه وبين شيء من الاشياء قرب او بعد ماهوي فتعين ان يكون من جانب الوجود
والاتصال الوجودي لا يقتضي في الواقع قربا اقرب واشد من قربه تعالى بالاشياء ينبغي ان يطلع عليه
ان الاتصال الذي هو القرب لا يقتضي في الوجود ولا يمكن له فرد هو قرب مخصوص اقوى من قربه
بالموجودات وكيف لا يكون كذلك وهو مبدأ الكل وجوده ومعطيه كما سبق بيانه فيكون جميع الموجودات
حاصلة منه فيكون لذاته تعالى اتصال معنوي وارتباط ذاتي بتلك الموجودات بخلاف سائر الاتصالات
فانها من حيث ذواتها واحد عنها بعيدة عنه ثم بواسطة ذاته تعددت تحصل لها اتصال بالموجودات
وقرب منها وان حصل بواسطة فلتلك الواسطة واسطة وهو اقرب من الواسطة والواسطة من حيث هي
غير مرتبط اذ الواسطة بسببه بغير واسطة فليس في الاتصال الذاتي كالشمس فانها انما تتصل الضوء
في البيت بتوسط الكوة ولا شك ان قرب الضوء من الشمس اقوى من قربه من الكوة بل لا نسبة
بينهما في القرب كما لا يخفى فلا قرب اشد من قربه تعالى بالموجودات واذا تمهد هذا فقربنا
فلا خفاء بالحق الاول من قبل سائر ملاصق او مباين لان الحق من جهة الجهة انما يتصور

انما يتصور في الجسمانيات وقد تنزه الواجب تعالى عنها وايضا قد تنزه الحق الاول عن مخالطة
الموضوع والا يلزم ان يكون محتاجا اليه وتقدس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الزائدة
فانه ليس في ذاته لا يلزم من تنزهه عما ذكر ان لا يكون به لبس في ذاته لجواز ان يكون له
عوارض ذاتية ساترة اياه ولا ان يقال ان العوارض الذاتية ايضا هناك منتفية اذ ليس
في الخارج الا ذات تحت سرج عنها العقل اعتبارات اما من نفس ذاته فقط واما من حيث
اضافتها الى شيء او القبول بكونها ساترة له في غاية الاستبعاد **فصل** لا وجود
اكمل من وجوده لانه تام فوق التمام ولا شيء من الموجودات كذلك فيكون الكل منها
فلا خفاء به من جهة نقص الوجود فهو في ذاته ظاهر اذ اسباب الاختفاء عن ذاته تعالى منتفية
بالكلية كما ينبه ولشدة ظهوره باطن وكيف لا يكون كذلك والحال انه به يظهر كل ظاهر
كالشمس فانها يظهر كل خفي على الابصار وليست بطن عنها لا عن خفائه بل لعجزها
عن ادراكها تفسير الفصل الذي بعده لا كثرة في هوية ذات الحق لان الكثرة فيها
يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي ولا اختلاط له بالاشياء لا بالجملة
ولا بالطائفية كما سبق بل تفرد في ذاته بلا غواشي غيره وعوارض خارجية ومن هناك
اي ومن اجل عدم الاختلاط وتفرده عن العوارض ظاهريته وكل الكثرة والاختلاط
فهو بعد ذاته لانها معلولة للذات ورتبة المعلولية التأخر وبعد ظاهريته الاتصالات كالكثرة
عين ذاته لانها عبارة عن علمه تعالى بذاته ولا شك في ان يكون الكثرة والاختلاط
بعد الذات فيكون بعد ظاهريتها والكثرة والاختلاط التي بعد الذات ليست صادرة
عن الذات من حيث انها اعتبر معها شيء آخر اذ كل شيء اعتبر معها فهو صادر عنها
ولكن تلك الكثرة صادرة عن ذاته المجردة من حيث وحدتها اي من حيث انه لم يكن
هناك شيء آخر من حيث ظاهريتها التي هي عين ذاته يعني ان ذاته من حيث هي ظاهرة
وهي بالحقيقة يظهر بذاتها ومن ظهورها الذي هو عين ذاته يظهر كل شيء فيظهر مرة اخرى

لكل شيء بكل شيء اذ ما من شيء من الاشياء الا وهي تدل عليه دلالة عقلية قطعية
كما قيل ففي كل شيء له آية تدل على انه واحد وهو ظهوره بالآيات وبعد ظهوره بالذات
كما لا يخفى وظاهريته الثانية تحصل بالكثرة اما من حيث اسباب الظهور التي هي الآيات
واما من حيث من ظهور ذاته تعالى عليه وتثبت من ظاهريته الاول التي هي الوحدة
وهي علمه بذاته الذي هو عين ذاته المسلوب عنه جميع وجوه الكثرة ومنشأ لظاهريته
الثانية لان العلم بالذات سبب للعلم بالاشياء كما سبق والعلم بالاشياء سبب لوجودها
في العين ووجودها في العين سبب الظاهرية الثانية **فصل** لا يجوز ان يقال ان الحق الاول
يدرك الامور المندرجة تحت قدرته من جهة تلك الامور اي لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء
مستفادا من الامور الصادرة عن قدرته كما تدرك الاشياء المحسوسة اي كما تستفاد منه
ادراك تلك الاشياء من جهة حضورها وتأثيرها فينا اذ لو كان علمه بالاشياء كذلك لكون
الاشياء هي الاسباب لعالمية الحق وهو باطل لانه يلزم استكماله بالغير وهو باطل كما تنزه
النفحات المترعة وانه تعالى عالم ذاته ويلزم منه العالم بما يوجبه ذاته فيكون علمه بالاشياء مستفادا
من علمه بالذات لا من الخارج والى بيان آخر اشار بقوله بل يجب ان يعلم انه يدرك
الاشياء من ذاته تقدست لا من الخارج لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة التي هي علمه
المتعلقة بكل الممكنات لان القدرة اما عين ذاته كما هو الظاهر من كلامه سابقا
حيث قال لحظت الاصحة وكانت قدرته او لازمة لها والقدرة لا يمكن تعقلها بدون تعقل
المقدور ولحظ من القدرة المقدور فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره
والعلوم الحاصلة لذاته تعالى وان كانت بأجمعها صادرة من الله تعالى لكنه يجوز ان يكون
بينها ترتيب اذ يجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعضه فان علم الحق الاول بطاعة العبد
الذي قدر طاعته سبب لعلمه بانه ينال رحمته وعلمه بان ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا
اذا دخل الجنة لم يعد الى النار ولا يوجب ذلك قبلية وبعدية في الزمان بل يوجب العلية

القبلية والبعدية التي بالذات وقبل يقال على وجوه خمسة عند الحكماء فيقال قبل
بالزمان كما الشيخ قبل الصبي وهو قبل لا يجامع مع البعد اعني انه قبل يكون نفس قبليته فقط
منشأ عدم المجامعة مع البعد وقد اعتبر في تلك القبلية اجزاء الزمان اما بالوقوع فيها بحيث
كالذي يقع في اول الشهر بالنسبة الى ما يقع في آخره واما ذوات تلك الاجزاء التي
هي كالجزء الذي هو اول الشهر بالنسبة الى الجزء الذي هو آخره فلو كان بعض تلك الاجزاء
علة معدة للبعض الآخر فهذا لا ينقض تعريف القبل في الزمان بان تلك الحيثية لان منشأ
عدم اجتماع السابق مع اللاحق بهذا الاعتبار هو ان اللاحق يتوقف على عدم السابق
لان قبلية السابق بهذا الوجه يقتضي ذلك غايته ان يجتمع في اجزاء الزمان تقدمان
وتقدم بالطبع ولا محذور فيه ذلك كما لا ب الفاضل بالنسبة الى الابن فان له تقدما
بالطبع وتقدم الزمان وتقدما بالشرف ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الآخر
دونه وهو يوجد دون الآخر اي الذي يكون محتاجا اليه ولا يكون علة موجبة له مثل الواحد
للاثنين ويقال قبل بالترتيب اي هو قبل اعتبر فيه الوقوع في المرتبة وهو ما سمي
كالصف الاول قبل الثاني اذا اخذ من جهة القبلة او كما لا حسن بالنسبة الى الموضع
او اخذ من جانب الاعلى الشيخ في طبيعيات الشفاء المقدم بالرتبة على الاطلاق
هو الشيء الذي ينسب اليه اشياء فيكون بعضها اقرب منه وبعضها ابعد واما بحد الطلوع
فذلك ما هو اقرب المنسوبين الى هذا المنسوب ويقال قبل بالشرف وهو قبل اعتبر فيه زيادة
الفضل على ما دونه مثل كون ابا بكر قبل عمر ويقال قبل بالذات استحقاق الوجود
وهو قبلية العلة الموجبة على معلولها وكونهما معا في الزمان لكن لا يكونان معا بالقياس
الى حصول الوجود والواجب وذلك لان وجود ذلك ووجوبه لم يحصل من هذا واما وجوده
ووجوبه فهو حاصل من ذلك فيكون هو المتقدم بالقياس الى حصول الوجود والوجوب مثل
ارادة الله تعالى وكون الشيء فانهما يكونان معا لا تأخر لكون الشيء عن ارادة الله تعالى

في ان فان ذو لا يمكن ان يتخلف المراد عن ارادته تعالى كما هو مذهب اهل الحق لكنه
تعالى في حقيقة الذات لانك تقول اراد ذاته تعالى فكان الشيء ولا تقول كان الشيء
فاراد ذاته وهذا الترتيب العقلي المصحح لدخول الفاء على المحتاج هو القبلية المشتركة بين العقل
بالذات والعقل بالطبع **فصل** ليس علمه بذاته مغايرا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة
لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته كما سبق بيان ذلك مفصلا وفيها اي وفي تلك الصفة
التي هي العلم بالكل الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب
مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية باعتبار تعلقها بالمقدورات التي لا تحصى فلا كثرة
في الذات اي فلا يلزم من قيام الصفة التي فيها الكثرة بالذات كثرة في نفس الذات بل
تكون الكثرة فيما هو بعد الذات بعدية ذاتية فان الصفة التي هي العلم بعد الذات لا زمانا
بل بترتيب الوجود لان الذات علة موجبة لها لكن لتلك الكثرة ترتيب سببي ومسببي ترتقي
تلك الكثرة وتنتهي تلك الامور بسبب ذلك الترتيب الى الذات بطول شرحه وتفصيله ويعلم
ذلك بحالات الترتيب الذي في الموجودات العينية لانه مطابق في الترتيب الذي بينها
باعتبار وجوداتها العلمية والترتيب يجمع الكثرة المتفرقة في سلك واحد نظرا الى النظام
وحدة ما به يصير تلك الكثرة واحدة واذا اعتبر الحق ذاتا وصفات كان الكل في وحدة عن ذلك النظام
فاذن كان كل كلي ينبغي كل مركب متمثلا في قدرته وعلمه ذهب الشيخ ابو علي الى ان علمه تعالى
بالاشياء عين قدرته عليها اذ بمجرد علمه بما يمكن من الايجاد فيكون بفعل الاشياء بواسطة
علمه بها فقط لكن نفس علمه بها قدرته وليس كذلك لان معنى القدرة فينا هو ان يمكن
على ايجاد ما علمناه وذلك يتعلق بالقوة والحركة والالات واذا كان ذلك غير جائز
في الاول وكان علمه بالمقدور كافيا في ان يوجده فيكون علمه قدرته لكن كلام الشيخ يدل
على ان القدرة مغايرة للعلم لانه جعل ملاحظة القدرة سببا للعلم بالكل حيث فرع
قوله فيلحظ الكل على قوله لحظ القدرة المستعلية ومنها اي من القدرة والعلم تحصل حقيقة

حقيقة الكل مفرزة معراة عن اللواحق الخارجية المادية على وجه الكلية ثم يكتسي المواد
وعوارضها باعتبار وجودها في الخارج والحاصل ان القدرة والعلم يتعلقان بالحقائق المركبة
من وجهين احدهما باعتبار حصولها في نفس الذات على وجه كلي واجمال وثانيهما باعتبار وجودها
في الخارج مقرونة باللواحق المادية فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليها احديته ذاته
ينبغي ان صفاته مشتملة على الكل تفسير الفصل الذي بعده وهو قوله هو الحق فكيف لا يقال
حق للقول المطابق للمخبر عنه الذي هو الواقع باعتبار قياس الواقع اليه بان يكون الواقع
مطابقا بكسر الباء والقول مطابقا بفتحها واذا قيس القول الى الواقع بان يكون
القول مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها يكون صدقا والاعتبار صدقا ولذا قيده بقوله
اذا طابق القول وفي اطلاق الحق على القول باعتبار كون الواقع مطابقا له ويقال الحق للمعتقد
اذا طابقه الواقع ويقال حق للموجود الحاصل بالفعل اي في وقت من الاوقات سواء تحقق
حصوله كقولك الجنة حق والنار حق او سيتحقق كقولك القيامة حق والحساب حق ويقال
حق للموجود الذي لا سبيل للبطلان اليه وهو ما يكون ماهيته عين انيته والاول تعالى حق
من جهة المخبر عنه لان القول الذي يطلق عليه الحق بواسطة مطابقته للمخبر عنه في المخبر عنه اولى
بان يكون حقا حق من جهة الوجود لان وجوده اقوى من وجودات الموجودات وكلها
فهو حق بان يكون حقا حق من جهة انه لا سبيل للبطلان اليه ولا يتطرق العناء الى ذاته بل
لكنا اذا قلنا له انه حق فلانه الواجب الذي لا يخالطه بطلان نعم انما اطلقنا الحق على الواجب
يكون مرادنا به المعنى الثالث لانه لا مرتبة اعلى منه في الحقيقة لعدم مخالطة البطلان مطلقا
ولانه به يجب وجود كل باطل كما قال الشاعر والا كل شيء ما خلا الله باطل وهو باطن
لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفي كما مر مرارا وهو ظاهر من حيث
ان الاثار تنسب الى صفاته ويجب تلك الصفات في ذاته فتصدق بها اي بتلك الصفات
من حيث انها ثابتة للذات مثل القدرة والعلم بعد ان في القدرة والعلم مساهلة وسعة

او كل من تبحر في الموجودات الممكنة نظرا صحيحا وتدبر فيها تدبرا متأملا علم انه تعالى عليم حكيم در
بخلاف كنه الذات فانه لا يمكن ان يطلع عليه احد كما اشار اليه بقوله تعالى اما الذات فهي ممتنعة
فلا يطلع على حقيقة الذات وكنهها فهو ان كنه الذات باطن باعتبارها وعجز عن ادراكه
عن ادراكه وذلك ان كونه باطنا لا من جهة حاجب وساتر فظاهر باعتباره اي بالقياس
الى نفس ذاته ومن جهة وهي الايات الدالة عليه المنتسبة الى صفاته الواجبة لذاته
وتقدست اعلم ان كمال العبد التخلق بصفاته وسماته بقدر ما يليق به ويناسب ذاته
اذ به يحصل المطلوب الحقيقي وللناس فيه مراتب متفاوتة فمنهم من لم يكن له حظ منها الا سماع
اللفظ فهو في رتبة البهيمة او يكون حظه فهم معناه اللغوي فهو قريب من الاول
في المرتبة او يكون حظه اعتقاد ثبوت معناه لله تعالى من غير كشف بل تقليد فهذه مرتبة
العوام والظاهريين واكثر العلماء لكن حظوظ العارفين من معاني اسماء الله تعالى ثلثة الاول
معرفة هذه المعاني بالمكاشفة والمشاهدة بحيث لا يجوز فيه الخطاء ولم يبق ادنى الى الامتناع
التقليدي او الاعتقاد من الدليل لحدى الثاني استعظام ما ينكشف لهم من صفات
الجلال على وجه ينبعث منه شوقهم الى الاتصاف بما يمكنهم من ذلك تلك الصفات
ليتقربوا بها من الحق قربا بالصفة لا بالمكان ويحصل لها شبه بالملائكة المقربين الثالث
السعي في اكتساب الممكن من تلك الصفات والتخلق بها وبه يصير العبد ربانيا قريبا من الرب
ويصير رفيقا للملاء الاعلى فان قيل كيف يكون القرب من الله تعالى مع انه في غاية التنزه
والبعد عن صفات المخلوقين قلت الموجودات على قسمين كامل وناقص ومنهما تفاوت
درجات الكمال والنقص منتهى الكمال على ورد حتى لم يكن الكمال المطلق الا له ويكون لباقي
الموجودات كمالات متفاوتة فاكملها اقرب الى الذي له الكمال المطلق قربا بالرتبة والمرتبة
لا بالمكان فتفاوت القرب منه تعالى بتفاوت الكمالات قال الشيخ العمدة في عوارف
العوارف حكي عن الشيخ ابو علي الفارمدي يحكي عن شيخه ابي القاسم الكركاني انه قال

انه قال ان الاسماء التسعة والتسعين تصير اوصافا للعبد السالك وهو بعد في السلوك
غير واصل ويكون مراد الشيخ رحمه الله عنه ان العبد يأخذ من كل اسم وصفا يلائم حال البشر
وكل اشارة من المشايخ رضي الله عنهم في الاسماء والصفات التي هي اعز علومهم على هذا المعنى
والتفسير ولا من توهم من ذلك شيئا من الحلول تزندق والحد هذا كلامه واذا تقرر هذا
فنقول انك اذا اكتسبت ظلا من صفاته فطهرت ذلك عن صفات البشرية وتنزه عن ذلك
عن مقتضيات الجسمانية لانك على قدر ذلك الاكتساب تقرب من صفات الواجب تعالى والمجردات
وتبعد عن علائق البشرية وعوائق الجسمانية مثل ان تكتسب من اسمه القدوس مثلا
ان تطهر حسك عن الكدورات وحواسك عن اللذات الحسية والقصورات الخيالية
وروحك من رذائل الاخلاق والصفات السبعية وسرك عن الالتفات الى ما سواه
من الحظوظ الدنيوية والاخروية وان تلتفت الى معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير للعمل وظاهر
ان الظل المكتسب من هذا الاسم يقربك من الحق ويبعدك عن الخلق وهكذا ظلال
باقي الاسماء فاجهد ان تكتسب ظلالها لتفوز فوزا عظيما فاذا اكتسبتها توصلت
الى ادراك الذات من حيث لا يدرك وادعاه نيل البشر في ادراك ذاته
المقدسة ادراكها انها لا تدرك فالقدرة بان تدرك ان لا تدرك فلذلك
اي فلاجل التدارك بان تدركه انه لا يمكنك ادراك الذات عليك ان تأخذ من بطونه
وهو كونه بحيث لا يمكن ان يتعلق به الادراك ومثلته بهذه الحيثية متوجها الى ظهوره باعتبار
الايات والمخلوقات فيظهر لك عالم الاعلى وعالم الربوبية عن الافق الاسفل عالم البشرية
او من هذا العالم متصل الى العالم الاعلى لا انا تدرك المحسوسات التي هي اقرب اليها
او لا بالنظر والتأمل فيها فيظهر عليك عالم المجردات وكيف صدورها عن مبدائها **فصل**
الحد التام مؤلف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان جنسا
والناطق فصلا هذا عند جمهور المنطقيين والمشهور بينهم والحق انه لا يجب ان يكون مقوما

منها لان الواجب فيه ان يكون موصلاً الى الكنه مع اعتبار جميع الاجزاء فيه اعم من ان يكون
تحويه او لا ومن الذي فرض علينا تحويتها ولو وجب ما لعه من الجنس والفصل يعم ان لا يكون
للمنطق مجموع قوانين الاكتساب لان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة كالعشرة
او من جميع الاجزاء كما في الحد مفصلاً فلا شك انه لم يحصل هيئة ذلك المركب في العقل
فيكون جميع الاجزاء باعتبار التفصيل موصلاً الى التصور خارجاً عن الطرق الموصلة
المبينة في المنطق **فصل** الموضوع هو الشيء الحامل للصفات والاحوال المتعلقة
لما هو هو والتعريف لا يتناول المادة وقد رجع قبيل هذا الى المادة حيث قال مثل الموضوع
والمورد لحقيقة الانسانية الا ان يعم الصفات بحيث يتناول الجوهر الصالح يشمل
المادة قد توجد مع صورة مضادة لصورة كائنة ويزول حلوها ويسمى موضوعاً كما يقال
ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوعة للانسان فان الصورة المائية والنطفة تبطل
عند وجود الهواء او الانسان وقد يكون الموضوع قريباً مثل الاعضاء لصورة البدن وقد يكون
بعيداً مثل الاخلاط بل الاركان لها وقد يكون جزئياً مثل هذا الخشب لكرسي وقد يكون كلياً
مثل الحديد والقضبان والخشب للكرسي واليابس والثوب للسواد والبياض
فصل هو اول من جهة انه منه اي من جهة ان وجوده من ذاته ينفي لا مبدأ
لوجوده وهو مبدأ الكل ما سواه بان يصدر عنه كل وجود بغيره هذا موافق لما قيل
من ان مفهوم الاول مركب من امر وجودي هو كونه مبدأ لغيره ومن امر عدمي هو انه
لا مبدأ له وهو اول من جهة انه اولى بالوجود ولغاية قربه منه وكونه معدناً لجميع الكمالات
وهو اول من جهة ان كل زماني اي حادث ينسب اليه تعالى بكون اي باعتبار وجوده
فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء الحادث وهو سبق عدمه على وجوده سبقاً
زمانياً ووجد اعني الحق الواجب معه لانه موجود لا فيه لان كونه فيه يستلزم الحدوث
اذ الزمان لا يدخل فيه الا المتغير فان قيل نحن لا نعقل من كون الشيء مع الزمان الا ان يكون

ان يكون ذلك الشيء فيه ولا شك انه تعالى مع الزمان فيكون فيه قلنا ان ماهية الزمان
هو اتصال التقضي والتجدد اي امر متصل يلزمه التقضي والتجدد فلا يكون فيه شيء الا وله
تقدم وتأخر كالمتحرك فانه من حيث حركته التي فيها التقضي والتجدد حاصل في الزمان
ومن حيث ذاته التي لا تقدم ولا تأخر فيها ليس في الزمان معه فالشيء الذي يكون في الزمان
يلزم ان يتغير بتغير الزمان وما يكون مع الزمان لا يلزم ان يتغير بتغيره فلا يلزم من كونه تعالى
مع الزمان كونه فيه لان ذاته تقدست منزهة عن جميع انواع التغير الذي بسببه يكون الشيء
في الزمان وبالجملة ان الزمان امر سيال فلا يدخل فيه الا ما له سيلان قال الشيخ في تعليقاته
العقل يعرض ثلثة اكوان احدها الكون في الزمان وهو متى الاشياء المتغيرة التي يكون لها
مبدأ ومنتهى ويكون مبدأه غير منتهاه بل يكون متقضياً ويكون دائماً في السيلان وفي تقضي
حال وتجدد حال والثاني كون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو
كون الفلك وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه لانه رأى كل شيء
في زمان ورأى كل شيء يدخله كان ويكون والماضي والحاضر والمستقبل ورأى لكل شيء
متى اما ماضياً او حاضراً او مستقبلاً والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد
وهو محيط بالدهر هو اول لانه اذا اعتبر كل شيء كان فيه اولاً اثره اي فعله وثانياً حصوله
بالذات لا بالزمان اذ يصح ان يقال اوجد فوجد وظاهر ان الوجود لاحق متأخر عن الايجاد
بالزمان هو آخر لان الاشياء اذا لوحظت اولاً بسبب اسبابها ومباديها توقف
عنده تعالى المنسوب الذي هو الاسباب اذ لا سبب فوقه لانه مسبب الاسباب والحاصل انه
اذا ابتدأ من جانب المعلول لوحظ ترتيب اسبابه انتهى الى الواجب قطعاً فيكون مواخراً
هو آخر لانه الغاية الحقيقية وهي غاية الغايات التي تطلب لذاتها لا لشيء آخر في كل طلب
فالغاية مثل السعادة التي هي غاية قال الحكماء لشيء يجب فعله او فوتك لم شربت الدواء
حصول لتعديل المزاج فيقال لم اردت ان تعدل المزاج لحصول الصحة فيقال لم طلبت الصحة فيقول

للسعادة والخير اي لاجل كونه ابدا في وجه الكمال ثم لا يورد عليه سؤال بحث ان يجاب عنه
لان السعادة او الخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق الاول يطلبه كل شيء ويتشوقه كل شيء هو الوجود
او كماله اذ العدم من حيث هو عدم لا اشتياق اليه بل من حيث يتبعه وجود فالمشوق
بالحقيقة هو الوجود ولما كان وجودات الممكنات وكمالاتها جائزة الزوال في حدود
ذواتها تحوم في حكم العدم فلا يكون مطلوبا حقيقة بل المطلوب الحقيقي هو الذي له براءة في نفسه
من العدم والنقص وهو ذات الواجب او لان كل شيء يتوجه نحو كماله المنفي المطلوب له
اما بالارادة او بالطبع ليحصله ويخرج بذلك من القوة الى الفعل في تغيير متشبها
بالمبدأ الحق الذي هو كامل بالفعل من جميع الوجوه فيتقرب منه فيكون كل شيء مقبلا الى ذاته
متقربا طبعا وارادة بحسب طاقته وما يليق بحاله على مرتبة الراسخون الذين تنحوا
وتمكنوا وعقد الفرس قاطع في الحكم بتفصيل الجملة وكلام طويل فهو المعشوق الاول
الحقيقي الذي يتوجه نحو جميع الاشياء فيكون غاية اي غاية تلك الكل اي لكونه يتوجه نحوه
كل شيء وكونه مطلوبه لذاته هو آخر اي بين آخريته تلك بكونه غاية ذاتية اراد ان يبين كونه
غاية يوجب اوليته ايضا من وجه فقال كل غاية باعثة للفاعل على فعله اولى في الفكرة
اي في التعقل والوجود العقلي لانها باعتبار هذا الوجود علة غائية ولا شك ان العلة
الغائية متقدم على المعلول فيكون اولا آخر في الحصول لانها مترتبة على فعل الفاعل
باعتبار وجودها العيني فيكون آخرا فان قيل ان الواجب الحق متقدم بالوجود على جميع
الاشياء ليس معلولا لشيء منها فلا يجوز ان يكون غاية لشيء منها لان كونه غاية يقتضي
التأخر فلا يكون آخرا في الحصول قلنا ان كونه غاية وآخريته في الحصول ليس باعتبار وجوده
في نفسه ليلزم ما يستحيل بل باعتبار وجود نسبته بينه وبين الطالب لما لوصل والوصول اليه
ومعرفته هو آخر من جهة ان كل زمان لو وجد زمان متأخر عنه ولا يوجد زمان متأخر عن الحق
فيكون آخرا هو المطالب اي طالب الكل الى التشبه منه والوصول اليه بحسبه اي بحسب

طاقة الكل ويليق بحاله هو غالب اي مقتدر له قدرة تامة على اعدام العدم
يعني اعدام امور لا يستحق الوجود بنفسها ولو لم يعرض لها تأثير من خارج لكانت باقية ازلا
وابدا على العدم وعلى سلب الماهيات ما يستحق بنفسها من البطلان اي على سلبه امور
يستحق البطلان والهلاك في حدود انفسها وهي الممكنات فقوله ما يستحق بدل
من الماهيات وكل شيء هالك الا وجهه وله الحمد على هدايتنا الى تبسيطه وله الانعام بتفصيله

الحمد لله الذي وفقني لاتمام هذا الكتاب وعصمني من الذلل
والغوايات والاضطراب والصلوة والسلام
على من اوتي الحكمة وفصل الخطاب
وعلى آله واصحابه الذين اولي الايدي
والالباب

حسبي الله وحده
من جملة الكتب التي وقفها الفقير
إلى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥